PIERRE MANENT

O filozofie politică pentru cetățean

POLIS

HUMANITAS

POLIS

Colecție coordonată de
CRISTIAN PREDA

PIERRE MANENT (n. 1949) este conferențiar la Collège de France. Discipol al lui Raymond Aron, este redactor-șef al revistei *Commentaire*, înființată de ilustrul său maestru — unul din rarele cercuri intelectuale franceze în care gîndirea liberală nu a fost afectată de derivele stîngii.
A publicat numeroase studii și articole, are o intensă activitate în cadrul colocviilor și congreselor.
Cărți: *Naissances de la politique moderne* (1977); *Tocqueville et la nature de la démocratie* (1982); *Les Libéraux* (antologie în două volume, cu introducere și comentarii, 1986); *Histoire intellectuelle du libéralisme* (1987). Prin acestea două din urmă, Pierre Manent s-a impus ca una dintre cele mai proeminente autorități mondiale în problematica liberalismului. Pregătește o sinteză de filozofie politică.

PIERRE MANENT

O filozofie politică pentru cetățean

Traducere din franceză de
MONA ANTOHI



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta seriei
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MANENT, PIERRE
O filozofie politică pentru cetățean / Pierre Manent; trad.: Mona Antohi. – București: Humanitas, 2003
Tit. orig. (fre); Cours familier de philosophie politique
ISBN: 973-50-0548-4

I. Antohi, Mona (trad.)

1:32.01

ISBN 973-50-0548-4

Cuvînt înainte

Cartea aceasta este rodul unui hazard al vieții universitare. Institutul de studii politice din Paris îmi ceruse să țin un curs intitulat „Marile provocări" și destinat studenților din anul trei. Trebuia să elaborez liber, în vreo douăzeci de ședințe săptămînale, un fel de tablou sistematic al lumii de azi: nu înșirarea evenimentelor de care sînt pline ziarele, ci principalele articulații după care se ordonează și se mișcă lumea noastră. Nu aș fi avut niciodată eu însumi inițiativa unei asemenea întreprinderi. Dar cum oferta a fost acceptată, trebuia să o duc la îndeplinire. În fața unui auditoriu viu și curios, „mi-am descărcat spiritul". Și cum o imprudență atrage după sine alta, propun acum aceste reflecții publicului larg.

Introducere

„Nu-mi imaginez viitorul", scrie Paul Claudel la începutul *Artei poetice*, „ci prezentul însuși, pe care un zeu ne grăbește să-l deslușim. Din cînd în cînd, un om înalță capul, adulmecă, ascultă, chibzuiește, își recunoște poziția: gîndește, suspină și, scoțîndu-și din buzunar ceasul, caută să vadă cît e ora. *Unde sînt*? și *Ce oră este*? acestea sînt întrebările pe care le punem lumii". În clipa în care ne începem ancheta politică, sîntem motivați de aceleași probleme, frămîntați de aceleași întrebări inepuizabile. A începe înseamnă a te orienta.

Cum să ne orientăm în lumea socială și politică? Care e calea cea mai bună pentru a ne începe investigația? Cred că, în acest prim efort de recunoaștere, cea dintîi întrebare care trebuie pusă este următoarea: *ce anume are pentru noi autoritate*? „Pentru noi" nu înseamnă aici pentru unul sau altul, sau pentru studenții de la Științe Politice, sau pentru cutare clasă socială sau grupă de vîrstă, ci pentru noi, cetățenii unei democrații la răscrucea anului 2000. Ei bine, cred că dacă ne străduim să răspundem în maniera cea mai simplă și totodată cea mai amplă la această întrebare, vom spune cam așa: *noi*, cetățeni ai unei democrații aflate în pragul noului mileniu, *noi* recunoaștem, în domeniul teoretic, autoritatea *științei*, iar în domeniul practic, autoritatea *libertății*. Acestea sînt autoritățile cele mai larg — ca să spunem așa, universal — recunoscute în societățile noastre. Bineînțeles, unii dintre noi recunosc și alte autorități, de pildă autoritatea unei Biserici sau a unei Legi religioase, lucru ce poate antrena conflicte de autoritate; dar autoritatea înzestrată

cu cea mai mare autoritate, dacă mă pot exprima astfel, cea care inspiră legile şi, dincolo de legi, care dă tonul societăţii noastre, este dubla autoritate a Ştiinţei şi a Libertăţii.

Cînd spun că Ştiinţa şi Libertatea sînt cele două mari autorităţi ale noastre, las desigur deoparte chestiunea adevărului sau bunătăţii lor. Putem considera, ca unii ecologişti, că Ştiinţa ne conduce spre catastrofă, sau, asemeni „fundamentaliştilor" religioşi, că Libertatea ne îndepărtează tot mai mult de Legea divină. Rămîne adevărat că aceste două instanţe, aceste două „valori", dacă vreţi, ne domină efectiv viaţa: *societăţile noastre sînt organizate pentru ştiinţă şi pentru libertate*. Acesta e un *fapt*, şi anume — cred eu — faptul major al situaţiei noastre din prezent.

Dar ce înseamnă aici cuvinte mari ca „ştiinţă" şi „libertate"? Nu cumva aceste noţiuni sînt deopotrivă uzate şi vagi? În ce priveşte ştiinţa: putem oare vorbi despre o singură ştiinţă, cînd există mai multe, foarte diferite între ele, şi cîtă vreme distingem, de pildă, şi chiar opunem, ştiinţele naturii, pentru care matematica reprezintă instrumentul indispensabil şi esenţial, şi ştiinţele omului, care par să se împotrivească total matematizării? Fizica cuantică şi sociologia, de exemplu, fac oare şi ele parte din *ştiinţă*? Echivocurile noţiunii de libertate par şi mai mari. Despre ce libertate vorbim? Cîteva dintre cele mai mari conflicte ale secolului nu s-au născut oare tocmai din cauză că oamenii au înţeles foarte diferit libertatea? Ce numitor comun există, de pildă, între libertatea liberalilor şi libertatea marxiştilor, în afara faptului că fiecare parte declară că libertatea propusă de cealaltă parte nu e decît o sclavie dublată de impostură? Aceste dificultăţi sînt reale, şi trebuie să le avem mereu prezente în minte dacă vrem să rămînem atenţi la complexitatea fenomenelor. Consider totuşi că putem vorbi în mod legitim despre *ştiinţă* şi *libertate*, cel puţin în măsura în care aceste lucruri mari orientează decisiv viaţa şi mişcarea societăţii noastre. Dincolo de complexitatea şi echivocul celor două noţiuni, există în fiecare dintre ele un *principiu activ* foarte simplu, pe care e important să-l distingem în toată forţa sa.

Să începem cu știința. Știința, în sensul modern al termenului, nu e doar o cunoaștere exactă, și nici doar o cunoaștere exactă din punct de vedere metodic, așadar a cărei exactitate este obținută și garantată de aplicarea metodei științifice. Aceste aspecte sînt foarte importante; ele aparțin definiției înseși a științei. Dar dincoace de aceste aspecte, există ceva mai fundamental, există un *proiect* inedit: a vedea lumea așa cum e ea, nu cum ar trebui să fie și, în acest scop, a o face *complet vizibilă* pentru ochiul minții. Ca să vedem ce este ea, trebuie să o facem vizibilă. Acest proiect are astfel un dublu aspect, moral și gnoseologic (adică ținînd de cunoașterea ca atare).

Dintr-un punct de vedere moral, există *voința* de a îndepărta de perspectiva noastră asupra lumii tot ce ține de dorințele și de poftele noastre — de a îndepărta toate „iluziile". Întîlnim prima — și cea mai frapantă — expresie a acestei voințe în *Principele* lui Machiavelli, deci într-un context politic, și încă de la începutul secolului al XVI-lea. Citim în capitolul XV al acestei lucrări: „Intenția mea fiind însă aceea de a scrie lucruri folositoare pentru cei care le înțeleg, mi s-a părut că este mai potrivit să urmăresc adevărul concret al faptelor decît simpla închipuire. Căci sînt mulți aceia care și-au imaginat republici și principate pe care nimeni nu le-a văzut vreodată și nimeni nu le-a cunoscut ca existînd în realitate. Într-adevăr, deosebirea este atît de mare între felul în care oamenii trăiesc și felul în care ei ar trebui să trăiască, încît acela care lasă la o parte ceea ce este pentru ceea ce ar trebui să fie mai curînd află cum ajung oamenii la pieire decît cum pot să izbutească."* Așa se prezintă deci, formulat pentru prima dată de Machiavelli, proiectul *realist* al științei moderne. Și așa se prezintă caracterul moral al acestei științe.

Privită însă dintr-un punct de vedere gnoseologic, ea se definește prin efortul metodic de a aduce lumea în fața ochiului minții, astfel încît lumea, în măsura în care poate fi cu-

---

* Vezi Niccolò Machiavelli, *Principele*, în românește de Nina Façon, Editura Mondero, București, 1997, p. 56. (*N.t.*)

noscută, să fie de acum înainte *în întregime* în fața ochiului minții, cu alte cuvinte, să fie de acum înainte *fără mister*. Marele sociolog german Max Weber, într-o conferință ținută la sfîrșitul primului război mondial și asupra căreia am să revin imediat, a formulat această idee cu o deosebită forță. Vorbind despre crescînda intelectualizare și raționalizare a vieții, ambele datorate științei moderne, Weber declară că ele înseamnă „că știm sau credem că în fiecare clipă *am putea, dacă am vrea,* să ne convingem că nu există în principiu nici o putere misterioasă și imprevizibilă care interferează în cursul vieții; pe scurt, că am putea *stăpîni* orice lucru prin *prevedere*"[1].

Aceste două aspecte ale proiectului modern de cunoaștere converg în matematizarea caracteristică științei moderne, spre deosebire, de pildă, de știința greacă. În ce privește primul aspect — respingerea „iluziilor" și „închipuirilor" —, e limpede că teoremele matematice nu sînt reflexul dorințelor noastre și că sînt indiferente față de năzuințele noastre. Și în vreme ce oamenii sînt dezbinați de ideile diferite pe care și le fac despre Bine, ei sînt cu toții, în mod necesar, de acord cu privire la validitatea demonstrațiilor matematice. În acest sens, știința modernă îi reconciliază pe oameni. Cît despre al doilea aspect, este la fel de evident că matematica e în întregime inteligibilă, de vreme ce tocmai demonstrația matematică e cea care oferă modelul de raționament perfect concludent. Iată deci, dacă nu știința modernă sub toate aspectele ei, cel puțin proiectul științei moderne așa cum a fost el definit la începuturile sale, și care n-a încetat să acționeze pînă în ziua de azi.

Am ajuns acum la cea de-a doua mare autoritate modernă, și anume libertatea. Pare mai greu de dat o definiție sintetică a libertății decît a științei. Vorbim despre libertatea religioasă, sau politică, sau economică? Vorbim despre libertatea „exterioară" a lui „fac ce vreau" fără oprelești din partea cuiva, potrivit concepției primilor mari filozofi liberali, ca Hob-

---

[1] Max Weber, *Le Savant et le politique*, Plon, col. „Recherches en sciences humaines", Paris, 1959, p. 78.

bes și Spinoza în secolul al XVII-lea, sau vorbim despre libertatea „interioară", prin care mă determin pe mine însumi, mă autodetermin, îmi dau mie însumi legea, conform concepției lui Rousseau și Kant în secolul al XVIII-lea? Oricît de interesante și de importante ar fi aceste diferențe interioare pentru noțiunea modernă de libertate, ele nu afectează adevărul efectiv și dinamic al libertății moderne, și anume că *omul este autorul suveran, de fapt și de drept, al lumii umane*. Este și trebuie să fie. Lumea, în orice caz lumea umană, „societatea", nu are drept autor pe Dumnezeu, sau zeii, nici natura, ci pe omul însuși. Acest adevăr fundamental al condiției noastre, care în societățile anterioare era ascuns și, ca să spunem așa, îngropat, devine vizibil în societățile democratice. Democrația *pune în practică și în scenă* această suveranitate umană. De exemplu, orice alegere generală bazată pe sufragiul universal pune în practică și în scenă faptul că membrii societății, cetățenii, sînt autorii condițiilor lor de existență, pentru că își aleg liber reprezentanții care vor înrîuri aceste condiții prin legislație. Acesta este de altfel motivul cel mai puternic, și totodată cel mai nobil, al adversarilor democrației moderne, al celor care erau numiți „reacționari": ei considerau că există ceva extraordinar de periculos pentru om, ceva de-a dreptul nelegiuit, în ambiția democratică de a organiza lumea „după bunul plac", în loc de a ne supune legii divine sau de a urma tradițiile sigure primite de la generațiile trecute.

*

Tabloul pe care tocmai l-am schițat este cu siguranță sumar, dar cred că ne dă o idee în linii mari exactă cu privire la cele două mari „mase spirituale", după cum spunea Hegel, ce compun lumea în care încercăm să ne orientăm. Și totul ar fi cum nu se poate mai bine în cea mai bună dintre lumi dacă nu s-ar produce niște fenomene stranii de îndată ce apropiem aceste două mase una de cealaltă și analizăm *în ansamblu* știința și libertatea.

Să examinăm de pildă o problemă foarte dezbătută astăzi, aceea a manipulărilor genetice. Potrivit unei credințe foar-

te răspîndite, societatea, „democrația", este abilitată, dacă nu să le interzică pur și simplu, cel puțin să reglementeze aceste manipulări: ne-am afirma astfel libertatea colectivă. În același timp, la fel de răspîndit e și sentimentul — uneori la aceleași persoane — că această legislație nu slujește la nimic, că „știința nu poate fi oprită" și că, de altminteri, nu avem dreptul să o oprim! De fapt, dacă situația juridică, în diverse țări, este destul de confuză, se pare că în practică cercetarea genetică e aproape complet liberă. Pe scurt, știința noastră pare mai puternică decît libertatea noastră, irezistibil mai puternică decît ea. Dar atunci ce se întîmplă cu libertatea noastră? Mai putem oare vorbi de libertatea noastră, de suveranitatea noastră, cînd știința este adevărata și legitima noastră suverană? De altfel, de multă vreme unii filozofi, precum Hegel, susțin teza că ne aflăm sub imperiul științei, că aceasta reprezintă destinul nostru și că, prin urmare, atît de lăudata noastră libertate este iluzorie.

Pe de altă parte, se pare că și contrariul este adevărat, că libertatea este mai puternică decît știința. Nici un guvern democratic nu s-ar gîndi să-și întemeieze legitimitatea pe știință, de exemplu pe cunoașterea pe care ne-o pune la dispoziție știința cu privire la natura umană sau la istoria umană. Regimurile totalitare au avut pretenția că se bazează pe o asemenea știință. Comunismul a pretins că pune în aplicare cunoașterea științifică, elaborată de Marx, a legilor istoriei, știința istoriei numită „materialism istoric". Nazismul, la rîndul său, a pretins că pune în aplicare cunoașterea științifică a legilor naturii umane, în special cele care guvernează „inegalitatea între rase". Crimele comise în secolul XX în numele legilor istoriei sau ale naturii ar fi fără îndoială suficiente pentru a îndepărta orice guvern democratic de la ispita de a-și întemeia acțiunea pe știință. Dar la acest motiv se adaugă un altul, fundamental: pentru noi, cetățeni ai democrațiilor — și cei care ne guvernează sînt, la acest capitol, cetățeni ca și noi —, *nu există o știință a ceea ce e bun pentru noi*, bun pentru om. Noi sîntem cei care descoperă sau inventează ce e bun pentru noi, la nivel individual sau colectiv, prin noi înșine sau pentru noi înșine, în fiecare cli-

pă și în deplină libertate. Ceea ce e bun pentru noi nu aparține domeniului științei, ci domeniului „valorilor", și noi sîntem cei care alegem aceste „valori", unii spun chiar că noi le „creăm", liber. În acest sens, pentru noi libertatea este mai puternică decît știința.

Pe baza acestor două exemple, vedem că uneori știința intimidează libertatea, o reduce la tăcere, iar alteori libertatea, plătindu-i cu aceeași monedă, îi poruncește științei să tacă. Astfel încît, am fi tentați să spunem, după cum oamenii din Evul Mediu trebuiau să se orienteze într-o lume deopotrivă organizată și dezorganizată de confruntarea celor două mari autorități, ale Papei și împăratului, tot așa noi, cetățeni ai democrațiilor moderne, trebuie să ne orientăm într-o lume deopotrivă organizată și dezorganizată de confruntarea celor două mari autorități, ale științei și libertății.

*

Adineauri am făcut aluzie la distincția — și chiar la separația — care ne este familiară între lumea științei și cea a „valorilor". Această separație este pentru noi un fel de evidență. În același timp, tocmai am văzut că această separație nu e una adevărată, de vreme ce uneori știința dă ordine libertății, iar alteori libertatea e cea care dă ordine științei. Această separație este deci mai puțin o evidență, cît o dorință: am vrea să rezolvăm conflictele reale sau potențiale dintre cele două autorități care-i despart pe combatanți. Această dorință a fost mai întîi formulată cînd cele două autorități s-au afirmat în toată puterea lor, adică la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Filozofii și sociologii au elaborat atunci o doctrină menită să rezolve — sau mai degrabă să prevină — aceste conflicte. Încă mai împărtășim acea doctrină, dornică să distingă riguros între „fapte" și „valori": savantul se ocupă de fapte; omul alege sau creează liber valorile potrivit cărora vrea să trăiască; nu există deci o știință a valorilor, și nici o cunoaștere obiectivă a binelui. Cunoașteți această doctrină: e cea care domnește astăzi.

Nu se pune problema să studiem această doctrină într-o manieră aprofundată. Dar trebuie să o cunoaștem și să o eva-

luăm cel puțin în linii mari, din mai multe motive a căror urgență este inegală. Cel mai urgent este următorul: cursul de față ține oare de știință sau ține de valori, care nu pot fi, în acest caz, decît valorile *mele*? Dacă ține de știință, nu trebuie să pierdeți nici un cuvînt și, desigur, trebuie să fiți de acord cu tot ce afirmă el; dacă ține de valori, adică de valorile mele, de ce l-ați asculta, de ce v-ar interesa felul în care-mi aleg valorile? Această alternativă nu este satisfăcătoare, firește, dar pare implicată în înțelegerea curentă a separării dintre fapte și valori. Trebuie, așadar, să examinăm acest aspect mai îndeaproape.

Este de altminteri remarcabil că textul cel mai celebru și mai influent asupra acestei chestiuni e constituit de două conferințe ținute de un profesor universitar, dintre care prima, de unde am împrumutat deja un citat, este consacrată tocmai vocației de savant a profesorului universitar. Mă refer desigur la conferințele lui Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* și *Politik als Beruf**, ținute la universitatea din München în iarna anului 1918, într-un moment de mare confuzie politică, socială și morală, și traduse și cunoscute în franceză sub titlul *Le Savant et le politique*. După cum am arătat deja, aceste scurte texte se numără printre cele mai impresionante și influente scrieri ale secolului XX. Am să vă propun o scurtă analiză a primei conferințe, de departe cea mai importantă pentru tema noastră, cea care se referă la meseria și vocația de savant.

Vorbind în fața studenților și colegilor, Max Weber își pune întrebări cu privire la datoria sa ca profesor și la ceea ce poate aștepta de la el publicul său. Și răspunde: „Nu-i putem cere niciodată altceva decît probitate intelectuală, cu alte cuvinte obligația de a recunoaște că, pe de o parte, stabilirea faptelor, determinarea realităților matematice și logice sau constatarea structurilor intrinseci ale valorilor culturale, și, pe de altă parte, răspunsul la întrebările privind

---

* În limba română a apărut traducerea celei de-a doua conferințe, *Politik als Beruf*: *Politica, o vocație și o profesie*, trad. din germană de Ida Alexandrescu, Editura Anima, București, 1992. (*N.t.*)

valoarea culturii și a conținuturilor sale particulare, sau la cele referitoare la modul în care ar trebui acționat în cetate și în cadrul grupărilor politice, constituie două tipuri de probleme total *eterogene*."[2] Max Weber distinge aici riguros între știință, care stabilește faptele și relațiile între fapte, și viață, politică sau de alt fel, care implică în mod necesar evaluarea și acțiunea. Am subliniat deja, nu numai că această idee este pentru noi familiară și, ca să spunem așa, evidentă, dar ea constituie întru cîtva doctrina noastră oficială. În același timp, ea nu e ușor de sesizat, în măsura în care s-ar părea că nu putem înțelege adecvat fenomenele umane dacă sîntem incapabili să le evaluăm, sau dacă refuzăm să o facem. Ca să luăm un exemplu care e mai mult decît un simplu exemplu: cum să începem a descrie ce se petrece într-un lagăr de concentrare fără să-i scoatem la iveală inumanitatea, cu alte cuvinte fără să-l evaluăm, fără să facem o „judecată de valoare"? De altfel, așa cum au remarcat numeroși comentatori, Max Weber însuși, în scrierile sale istorice și sociologice, nu obosește să evalueze chiar atunci cînd stabilește faptele, sau mai degrabă *pentru* a stabili faptele. Altminteri, cum ar putea el să facă distincția — și această distincție este foarte importantă în sociologia lui religioasă — între un „profet" și un „șarlatan"?

Dar, înainte de a-l critica pe Weber, ar fi potrivit să-l ascultăm. Cum demonstrează el această teză pe care ne vine atît de greu să o admitem dacă ne gîndim puțin? El face aprobator trimitere la „bătrînul Mill" — este vorba, desigur, de John Stuart Mill —, care afirma că, atunci cînd pornim de la experiența pură, sfîrșim în politeism. Altfel spus, diversele aspecte ale experienței vieții sînt atît de disparate, ne antrenează în direcții atît de diferite, încît este imposibil să le aducem la unitate (dacă o asemenea unitate ar fi posibilă, am ajunge la „monoteism"). În limbajul lui Weber, asta înseamnă că viața omenească se caracterizează printr-o luptă neobosită între „valori". Max Weber descoperă astfel — sau postulează — două tipuri de eterogenități, con-

[2] *Ibid.*, p. 90.

fundate adeseori de comentatori: eterogenitatea dintre știință și viață, pe de o parte; eterogenitatea sau chiar lupta între valorile vieții, pe de altă parte.

În orice caz, este limpede că, pentru Max Weber, probitatea intelectuală ne interzice să propovăduim — și mai întîi să credem — că știința ne poate învăța cum să trăim, cum să ne ducem viața sau cum să instituim ordinea politică; aceeași probitate intelectuală ne interzice să credem, de exemplu, că un lucru este bun fiindcă e frumos, ori invers. Dar din ce cauză este Weber atît de preocupat de probitatea intelectuală? Oare această virtute, deopotrivă intelectuală și morală, se află astăzi în mod special în pericol? Sau dimpotrivă, va fi înregistrat ea în epoca modernă progrese decisive pe care s-ar cuveni să le apărăm? Am putea spune probabil că, în ochii săi, ambele variante sînt adevărate: într-o lume dominată de știința modernă, probitatea intelectuală este foarte prețuită și exacerbată, înfruntînd în același timp riscuri specifice.

Există ceva extrem de problematic în știința modernă, și anume caracterul său neterminat, definitiv și fundamental neterminat, de neterminat. Max Weber se întreabă: „De ce ne consacrăm unei ocupații care în realitate nu se sfîrșește niciodată, și nici nu poate avea un sfîrșit?" De ce se străduiesc ființele umane să afle ceva despre care știu că nu vor afla nimic niciodată? Sensul științei este de a nu avea un sens. Iar probitatea intelectuală constă în a nu-i conferi în mod arbitrar un sens — afirmînd, de exemplu, că știința ne îngăduie să construim o lume mai dreaptă —, în a continua activitatea științifică în ciuda acestei absențe a sensului. Dar această probitate este aproape supraumană, sau inumană, de vreme ce oamenii nu doresc nimic mai mult decît să găsească un sens în ceea ce fac. Tentația de a da un sens activității științifice este, prin urmare, aproape irezistibilă. Nenumărați sînt deci savanții și profesorii care atribuie, arbitrar, un sens activității lor științifice sau unor rezultate provizorii: ei se transformă atunci în mici profeți, în mici demagogi.

Acești savanți și profesori ne împărtășesc convingerile lor personale — e dreptul lor —, dar le prezintă ca rezultat al științei pure — și aici nu mai respectă probitatea. Este o conduită lamentabilă, dar ea decurge aproape în mod necesar dintr-o trăsătură majoră a situației noastre: în societatea modernă, numai știința poate constitui obiectul unei afirmații, al unei aprobări publice. Este singurul conținut de gîndire acceptabil la nivel public. Celelalte „valori", de exemplu valorile estetice sau religioase, nu mai au dreptul de a fi acceptate în spațiul public, sau nu mai au destulă forță pentru a fi acceptate în spațiul public. Spre sfîrșitul conferinței sale, Max Weber declară:

> Destinul epocii noastre caracterizate prin raționalizarea, prin intelectualizarea și, mai ales, prin dezvrăjirea lumii, i-a făcut pe oameni să exileze valorile supreme sublime ale vieții publice. Ele și-au aflat refugiul fie în împărăția transcendentă a vieții mistice, fie în fraternitatea relațiilor directe și reciproce dintre indivizi izolați. Nu e nimic întîmplător în faptul că arta cea mai eminentă a timpului nostru este intimă, și nu monumentală, nici în faptul că, în zilele noastre, regăsim doar în micile cercuri comunitare, în contactul de la om la om, în *pianissimo*, ceva ce ar putea corespunde acelei *pneuma* profetice care cuprindea altădată marile comunități și le integra. Atunci cînd încercăm să „inventăm" cu orice preț un nou stil de artă monumentală, ajungem la acele lamentabile orori care sînt monumentele din ultimii douăzeci de ani. Și atunci cînd ne stoarcem creierii ca să fabricăm noi religii, ajungem interior, în absența oricărei profeții noi și autentice, la ceva asemănător, care va avea pentru sufletul nostru efecte și mai dezastruoase. Profețiile rostite de la înălțimea catedrelor universitare nu au pînă la urmă drept rezultat decît formarea unor secte de fanatici, niciodată a unor comunități adevărate.[3]

[3] *Ibid.*, pp. 105–106.

Nu putem fi decît impresionați de această elocventă descriere a unei lumi sociale care este încă a noastră, care este — ca să spunem așa — tot mai mult a noastră. Piața publică din ce în ce mai golită de semnele religioase, fuga în domeniul „privat", sărăcia arhitecturii publice și multiplicarea „noilor religii" improvizate, toate aceste fenomene nu au făcut decît să se dezvolte, asociate cu puterea pe zi ce trece mai mare a științei de a modela toate aspectele vieții noastre, inclusiv cele mai intime. Deficitul de substanță al vieții publice este atît de însemnat, încît uneori s-ar părea că aceasta nu mai e formată decît din comunicarea publică a vieții private, sau a vieților private.

În pasajul pe care tocmai l-am citit, Max Weber deplînge consecințele practice ale separării pe care o recomandă în principiu și pe care consideră că trebuie s-o respectăm din probitate intelectuală. Într-adevăr, din ce cauză viața e tot mai privată, dacă nu pentru că publicul e tot mai dominat de o știință care nu are nimic de spus despre viață? Și Max Weber vrea să respecte tocmai integritatea acestei științe. În orice caz, unul din marile merite ale lui Weber în ce privește tema de față este tocmai că a subliniat cu o vigoare incomparabilă un aspect fundamental al societății noastre, asupra căruia am să revin sistematic în cele ce urmează: ea se bazează pe separații, reprezintă o anumită organizare a separațiilor. Separația majoră, în ochii săi, este separația dintre știință și viață: între știința care nu are sens pentru om, care nu-i spune cum să trăiască, și viața care nu are unitate, care e traversată și, ca să spunem așa, definită de conflictele de valori, de „războiul zeilor", așadar, în care fiecare trebuie *să-și aleagă*, fără nici o garanție rațională, zeul sau demonul.

Această separație între știință și viață se articulează puternic pe separația constitutivă a ordinii publice între public și privat: știința guvernează domeniul public, ea e singura valoare realmente acceptată în spațiul public; viața, adevărata viață, trebuie căutată în spațiul privat, adevărata viață este viața privată. Astfel, sîntem în chip straniu di-

vizați: credem în știință, o facem stăpînă peste spațiul public, cu alte cuvinte îmbinăm cele două idei mai puternice din mintea omenească, ideea de adevăr și ideea de lucru public, și în același timp ne hotărîm să trăim, ca să spunem așa, alături și altundeva: în afara spațiului public, în spațiul privat; în afara științei, în mijlocul valorilor.

Chiar în clipa în care scoatem la iveală ciudățenia — aproape absurditatea — demersului nostru, îi înțelegem deodată sensul. În primul moment, cînd îmbinăm știința și spațiul public, știința și statul, dacă vreți, creăm cadrul și condițiile vieții noastre; în al doilea moment, ei bine, ne propunem să trăim exercitîndu-ne libertatea. Separațiile subliniate de Weber, ca și cele pe care le vom examina în continuare, își au rădăcina în acest dublu moment, sau în această dualitate de momente. Omul modern, omul democratic, vrea să-și creeze mai întîi cadrul vieții, cadrul cel mai neutru, cadrul cel mai gol chiar, spre a putea trăi apoi cu atît mai liber. El afirmă Știința pentru a putea afirma mai bine Libertatea. Și, firește, n-o poate afirma pe fiecare dintre ele decît afirmîndu-le separația.

Am arătat că omul democratic vrea să-și creeze mai întîi cadrul vieții, spre a putea trăi apoi cu atît mai liber. Iată o propoziție care pare mai curînd inofensivă și care, în platitudinea sa, nu răspunde, fără îndoială, ideii pe care v-o faceți despre filozofia politică! În realitate, ea rezumă o extraordinară schimbare în perspectivele umanității. Pentru a înțelege enormitatea acestei inovații istorice care definește democrația modernă, e suficient să ne gîndim o clipă la perspectiva asupra vieții pe care o aveau strămoșii noștri de dinaintea democrației. Ei ignorau complet această diviziune, această separație în două momente. Pentru ei, a trăi însemna a te supune Legii. Desigur, existau mai multe tipuri de lege — legea religioasă, legea politică, legea familială —, și aceste legi diferite puteau intra în conflict. Dar se știa că viața consta în primul rînd în spunerea față de Lege. Noi nu vrem să ne supunem Legii, vrem să fim liberi. Ca să fim liberi, trebuie să creăm condițiile libertății. Știința și statul ne permit să creăm aceste condiții. Iar spațiul public este tot mai gol, pentru ca noi să fim tot mai liberi.

CAPITOLUL I

Organizarea separațiilor

Avem cu toții o anumită cunoaștere prealabilă, preștiințifică, a regimului politic în care trăim. Ca membri ai societății, ca cetățeni, știm din observație, din experiență, prin simplul fapt că trăim în mediul social, o mulțime de lucruri despre democrația noastră. Dar printre toate aceste lucruri pe care le știm sau credem că le știm despre democrație, care sînt adevărate și importante, și care sînt doar niște impresii iluzorii sau fără efect? Cum să ne ordonăm percepția, transformînd-o în analiză? Cum să ne verificăm analiza?

Sîntem tentați să procedăm în felul următor. Ne întrebăm mai întîi ce *vrea* — sau *pretinde* — să fie democrația, și tot noi răspundem: democrația este puterea poporului, sau, mai puțin concis, democrația este un regim politic în care toate puterile își extrag legitimitatea din popor, în care toate puterile sînt exercitate de popor sau de reprezentanții săi. Toate celelalte aspecte, în primul rînd ceea ce juriștii francezi numesc „libertățile publice", decurg din acest principiu. Alegerea de către popor a reprezentanților săi nu are sens decît dacă cetățenii sînt informați, și pot deci să comunice liber și în siguranță, pe scurt, dacă poporul se bucură de libertățile publice. Dar nici n-am apucat să rostim bine că regimul nostru este reprezentativ, că sîntem cuprinși de îndoieli. Ele se referă tocmai la realitatea sau validitatea reprezentării. În ce măsură reprezentanții poporului sînt reprezentativi pentru popor? De îndată ce studiem mai îndeaproape mecanismul reprezentării, de îndată ce, de pildă, analizăm sistemul electoral — legea electorală, organizarea și finanțarea partidelor — și, în general, sistemul politic efec-

tiv — forțe financiare, medii de informare, puteri „ideologice" —, avem dubii cu privire la realitatea democrației. Și aceste dubii sînt confirmate de experții în sociologie politică, care explică faptul că, sub aparența democrației, prosperă în fond o oligarhie: minoritatea celor care dețin un capital material și cultural, spun ei, manipulează instituțiile politice în beneficiul lor. Așa se face că, la capătul acestui drum care ni se părea atît de natural, nu mai știm unde ne găsim.

Într-o primă etapă, specialiștii în drept constituțional, în drept public, ne ajută să descriem scopurile și mecanismele democrației ca regim reprezentativ. Dar într-o a doua etapă, sociologia politică ne atrage atenția asupra unor fenomene care sînt străine — chiar contrarii — principiilor constituționale ale democrației, și care tind să sugereze că aceste principii sînt niște iluzii, poate chiar niște imposturi. Dacă vrem să fim cît de cît coerenți intelectual, ne pomenim într-o perplexitate inconfortabilă: sîntem prinși între, pe de o parte, principiul și mecanismele formale ale democrației, și, pe de altă parte, realitatea democrației, în orice caz, anumite aspecte reale ale democrației, care par să contrazică principiile sale, împiedicîndu-i sau zădărnicindu-i mecanismele. Nu mai avem mijloacele de a progresa spre adevăr, fiindcă un soi de mecanism autoparalizant a pus stăpînire pe mintea noastră: de fiecare dată cînd facem o remarcă despre principiile sau mecanismele formale ale democrației, ne amintim de unele aspecte ale realității, de acele aspecte, ca să spunem așa, de nemărturisit, care le contrazic; și ori de cîte ori analizăm aspectele oligarhice, în general nedemocratice ale democrației, ne amintim că principiile și mecanismele formale sînt — orice s-ar întîmpla — acolo, la lucru, și că trebuie să aibă oarecari efecte reale. Aceasta este astăzi, cred eu, neliniștea deopotrivă civică și intelectuală, politică și științifică, a democrației noastre. Cum să depășim această neliniște? Oare nu cumva este ea înscrisă în însăși structura regimului nostru? Consider că este posibil să rezolvăm dificultatea științifică pe care tocmai am enunțat-o, în orice caz, să punem *altfel* problema democrației.



Opoziția pe care am făcut-o și care ne-a lăsat perplecși, între constituția oficială a democrației și realitatea sa oligarhică de nemărturisit, nu e atît de netă și incomodă decît fiindcă cele două aspecte opuse, sau puse în contrast, țin de două discipline foarte diferite, care întețesc și maximizează opoziția — dreptul constituțional sau teoria democrației care stă la baza sa, pe de o parte, și sociologia politică, de cealaltă parte. Nu pretind că opoziția este artificială, ci doar că e scoasă exagerat în evidență prin faptul că cele două aspecte sînt asumate de două discipline distincte; fiecare în parte, vrînd să-și păstreze specificitatea și legitimitatea, accentuează tocmai latura care îi face rezultatele incompatibile cu rezultatele obținute de cealaltă disciplină. În general, dacă oricum este dificil să descriem în mod adecvat democrația noastră pentru că e un fenomen uman extrem de complex, această dificultate e agravată, la urma urmei artificial, de faptul că diversele aspecte ale fenomenului sînt asumate de discipline diferite, cel mai adesea incapabile să comunice. După această observație, să o formulăm și pe următoarea: repartiția lumii sociale în discipline, aspecte, puteri riguros separate este o trăsătură generală caracteristică regimului democratic. Este o trăsătură caracteristică democrației, care face ca democrația să fie deosebit de greu de caracterizat. Putem începe din acest punct.

Democrația este o *organizare a separațiilor*. Nu știu dacă asta e trăsătura sa cea mai importantă, dar cred că e trăsătura sa cea mai distinctivă. Ea așază deosebirile, chiar separațiile, acolo unde alte regimuri nu le plasează, sau nu le plasau. Acest fapt a atras puternic atenția atunci cînd regimul modern a apărut pentru prima oară. Vorbind despre ceea ce el numea „națiunile dedicate industriei", Adam Ferguson scria următoarele, în 1767: „Fiecare individ se distinge prin profesiunea lui și ocupă locul care i se cuvine. Sălbaticul, care nu cunoaște o altă distincție decît aceea a meritului, a sexului sau a speciei sale și pentru care comunitatea reprezintă obiectul suprem de afecțiune, este uimit să vadă

că în asemenea împrejurări calitatea sa de om nu-l ajută să joace vreun rol: el fuge în pădure, copleşit de o surpriză amestecată cu amărăciune, dezgust şi indignare."[1] Desigur, Ferguson se referă aici la naţiunile dezvoltate în general, care nu sînt în mod necesar democratice. Într-adevăr, pe vremea cînd scria el, nici măcar regimul englez nu era cu adevărat democratic, dar era reprezentativ — singurul de acest fel în Europa şi în lume.

Democraţia confirmă şi multiplică separaţiile produse de dezvoltarea civilizaţiei. Cu cît un regim şi o societate sînt mai democratice, cu atît ele produc mai multe profesiuni, distincţii, separaţii care constituie tot atîtea avantaje, tot atîtea superiorităţi în raport cu regimurile nedemocratice sau mai puţin democratice. Superioritatea — sau cel puţin vitalitatea superioară — a democraţiei americane ţine în bună parte de inepuizabila sa inventivitate în materie de noi distincţii: a introduce un nou serviciu nu înseamnă de multe ori decît a introduce o distincţie, o diviziune acolo unde pînă atunci nu exista decît o funcţie, un serviciu, o muncă indivize. Fenomenul pe care îl evoc este cunoscut şi descris de multă vreme sub numele de „diviziunea muncii". Am amînat anume introducerea acestei expresii, deoarece consider că fenomenul este mult mai amplu decît cel vizat de expresia „diviziunea muncii", sintagmă care tinde să canalizeze atenţia în mod exclusiv spre sfera economică. De fapt, diviziunea muncii nu reprezintă decît un aspect, desigur foarte important, al acestei mişcări care multiplică distincţiile şi separaţiile, şi care caracterizează regimul nostru (Siéyès, care a jucat un rol atît de important la începutul Revoluţiei franceze, a descris reprezentarea politică ca pe o dezvoltare, o aplicare a principiului diviziunii muncii: cu alte cuvinte, principiul depăşeşte cu mult cîmpul economic). Iar aceas-

---

[1] Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile* [*An essay on the history of civil society*, A. Kincaid & J. Bell, Edinburgh,1767 — *n.t.*], trad. M. Bergier, revăzută de C. Gautier, PUF, Paris, col. „Léviathan", 1992, p. 278.

tă mișcare — e lesne de văzut — se hrănește din ea însăși: noile distincții, adică noile profesiuni sau funcții, au drept scop să satisfacă diferențele remarcate în interiorul funcțiilor pînă atunci indivize, dar și să conecteze elementele separate de distincțiile anterioare. Profesionalizarea multiplică profesiunile, distingîndu-le, firește, și separîndu-le unele de altele; iar dezvoltarea funcțiilor de „comunicare" are ca scop tocmai conectarea profesiunilor separate de profesionalizarea însăși. Separăm pentru a conecta și conectăm pentru a separa. Caracterizîndu-și epoca, pe cale să devină a noastră, Ferguson vorbește despre *this age of separations*, această „epocă în care totul e separat"[2].

Dacă mișcarea de distingere, sau de separare, este un aspect fundamental al democrației moderne, putem distinge, sau separa, cîteva mari categorii de separații. Cred că există cel puțin șase:

– separația profesiunilor, sau diviziunea muncii;
– separația puterilor;
– separația Bisericii de stat;
– separația societății civile de stat;
– separația dintre reprezentat și reprezentant;
– separația faptelor și valorilor, sau a științei și vieții.

Bineînțeles, aceste șase rubrici nu sînt ètanșe. Ele se intersectează parțial. Separația dintre Biserică și stat poate fi considerată ca un caz particular al separației dintre societatea civilă și stat. În același timp, este un caz particular care a dobîndit o asemenea importanță, încît trebuie să-i acordăm o rubrică specială: societatea civilă a căpătat o formă atunci cînd Biserica a părăsit guvernarea, sau co-guvernarea corpului politic, sau a fost alungată de la guvernare, pentru a-și ocupa noul loc ca element esențial al societății civile. Am putea găsi numeroase alte intersectări. În orice caz, mi se pare că avem aici marile separații care definesc democrația noastră, cele șase mari teme ale simfoniei democratice.

---

[2] *Ibid.*, p. 280.

Punctul comun al acestor șase separații este că ele reprezintă tot atîtea imperative: descrierea noastră este prescriptivă. Aceste separații *trebuie* puse în practică și, mai apoi, *trebuie* apărate. De ce? Fiindcă separațiile amintite sînt necesare libertății. Mai mult, ele definesc libertatea așa cum o înțeleg Modernii. Libertatea modernă este întemeiată pe o organizare a separațiilor. Regimul modern își instituie separațiile pentru libertate. Libertatea modernă este inseparabil legată de aceste separații.

*

Am vorbit despre regimul „modern", despre libertate „așa cum o înțeleg Modernii". În fapt, această grijă pentru separație este foarte specifică epocii moderne; invers, ea este foarte străină societăților anterioare. În societățile predemocratice, accentul este pus în mod explicit, emfatic, uneori obsesiv, pe unitatea socială, pe concordie. Aceste societăți nu mai contenesc să-și reprezinte unitatea, să pună în scenă spectacolul unității lor. Tot ceea ce separă sau amenință să separe, tot ceea ce divide sau amenință să dividă este combătut, refulat, trecut sub tăcere. Există o diviziune, o separație recunoscută și chiar proclamată în societățile predemocratice, și anume diviziunea între cei care comandă și cei care se supun, între guvernanți și guvernați. Dar afirmarea acestei diviziuni reprezintă tocmai mijlocul prin care se asigură unitatea și concordia, de vreme ce, dimpotrivă, atunci cînd această distincție dispare, cînd nu se mai știe bine cine comandă și cine ascultă, se instalează discordia, unitatea face loc dezordinii, anarhiei. În societățile predemocratice, această structură nu caracterizează doar ordinea politică, ea este reprodusă — sau își are copia — pretutindeni: în familie, în corporații, în Biserică, în universități etc. Vechea ordine se bazează pe poruncă; are drept pivot relația poruncă–supunere.

Acest lucru este cît se poate de evident în ceea ce numim Vechiul Regim. Dar e la fel de valabil, deși sub o altă formă, și în republicile și democrațiile antice. Firește, ne este îngă-

duit să vedem originea și primul model al libertății noastre în libertatea Atenei democratice sau a Romei republicane. În același timp, între cele două libertăți există tot atîtea diferențe cîte asemănări. Libertatea cetățeanului grec se definește prin faptul că rolurile celui care comandă și ale celui care se supune nu sînt stabilite din naștere, cum va fi cazul în Vechiul Regim; fiecare, din clipa în care devine cetățean, este cînd comandant, cînd comandat: libertatea antică se definește prin această alternanță. Așadar, și ea se întemeiază pe relația poruncă–supunere. Cît despre exercitarea ei, această libertate este pusă în practică prin participarea cetățenilor la deliberările și deciziile corpului politic. Cetățenii greci converg spre agora, se adună acolo. Însăși mișcarea civismului antic reprezintă contrariul unei separații. Cetățenii moderni, dimpotrivă, se retrag în „cabina de vot". Cum a ajuns libertatea modernă să se bazeze pe un sistem de separații?

Am putea spune, într-o manieră foarte succintă, că politica modernă s-a construit anume pentru a aboli — sau cel puțin pentru a evita — această relație poruncă–supunere care era deci pivotul politicii antice, fie ea liberă, ca la Atena, sau neliberă, ca sub Vechiul Regim. Încă o dată, libertatea antică reprezenta o anumită modalitate a acestei relații, și anume alternanța. Libertatea modernă constituie un efort foarte metodic de a ne sustrage acestei relații. Iar acest efort foarte metodic are drept instrument separațiile despre care vorbim.

Un exemplu — care e mai mult decît un simplu exemplu — ne va face să înțelegem lesne cum stau lucrurile. Am amintit că democrația modernă este un regim reprezentativ. Guvernul care reprezintă poporul („interesele" sale, „voința" sa etc.), acțiunile guvernului sînt, în sensul tare al cuvîntului, *autorizate* de popor. Prin urmare, atunci cînd guvernul îmi ordonă ceva, știu că l-am autorizat, în principiu, să-mi adreseze acel ordin. Am putea spune că-mi poruncesc mie însumi prin intermediul guvernului. Pînă la urmă, nu ascult decît de mine însumi. Separația reprezentat–re-

prezentant permite evitarea necesității — aparent inevitabilă — a relației poruncă–supunere. Acolo unde libertatea antică se organiza în jurul alternanței, libertatea modernă se organizează în jurul reprezentării.

Se va spune că ceea ce tocmai am descris nu e de fapt decît iluzia — sau ideologia — reprezentării politice; că în realitate mă supun pur și simplu guvernului, și nu mie însumi; și că, de altminteri, ideea reprezentării a justificat cîteva dintre cele mai cumplite opresiuni politice din istoria omenirii. Tocmai fiindcă erau încredințați că reprezintă poporul, iacobinii, spre exemplu, au exercitat asupra francezilor — asupra poporului real — o teroare care a rămas în cronicile vremii drept „Teroarea". Reprezentarea politică presupune, fără îndoială, niște posibilități înspăimîntătoare. Rămîne adevărat că, din clipa în care a fost elaborată ideea de reprezentare, articulația poruncă–supunere a fost evitată, sau a trecut în planul al doilea. Și pentru ca reprezentarea să nu se poată transforma din nou în opresiune, este necesar și suficient să completăm separația dintre reprezentat și reprezentant prin separația dintre puteri — „separația puterilor". Potrivit unei logici pe care am schițat-o adineauri în termeni generali, o nouă separație vine să rezolve problema creată de o primă separație. A descrie democrația modernă înseamnă a descrie în primul rînd articulația dinamică a celor două separații.

Această articulație a apărut mai întîi în Anglia și a fost descrisă într-o manieră — ca să spunem așa — definitivă încă din prima jumătate a secolului al XVIII-lea de către Montesquieu. Prima descriere e și cea mai bună, fiindcă e însuflețită și luminată de surpriza Noului. O găsim în capitolul VI al cărții XI și capitolul XXVII al cărții XIX din *Despre spiritul legilor*. Mecanismul descris de Montesquieu este minunat de simplu, iar efectele sale absolut salutare. Dacă există cu adevărat o știință politică, ea se află neîndoielnic în această analiză a lui Montesquieu, pe care o rezum în linii foarte mari.

Există, așadar, două separații, cea dintre reprezentați și reprezentanți — cu alte cuvinte, dintre societatea civilă și instituțiile guvernamentale — și cea dintre puteri. Puterile ce trebuie analizate în acest context sînt în număr de două: puterea executivă și puterea legislativă (puterea judecătorească, bazată pe jurați, adică pe persoane recrutate din rîndul poporului și care revin în sînul său o dată ce și-au împlinit misiunea, este „ca să spunem așa, invizibilă și nulă", afirmă Montesquieu). Puterea legislativă, compusă din reprezentanții poporului, este în principiu singura putere reprezentativă. Dar Montesquieu observă că, în realitate, și puterea executivă are o funcție reprezentativă: ea are partizani, în primul rînd cei care simt că nu sînt bine reprezentați de corpul legislativ. Avem deci un joc în patru colțuri, sau un joc politic cu patru protagoniști: la nivelul guvernului, două puteri, executivă și legislativă; la nivelul societății, două partide, cel al puterii executive și cel al puterii legislative. Ceea ce pune în mișcare jocul — sau mecanismul — sînt dorințele, voințele, năzuințele și temerile membrilor societății. Aceștia vor căuta să-și atingă scopurile prin intermediul puterii pe care o susțin și la ale cărei favoruri aspiră. Dar voința lor nu va putea avea un efect imediat sau direct, fiindcă puterea de la care așteaptă o acțiune favorabilă este limitată, circumscrisă, ținută la respect de o altă putere. Deoarece societatea este *reprezentată* de o *putere divizată*, cetățenii vor fi *incapabili* să-și facă mult rău unii altora.

Dar, se va spune, ce se întîmplă dacă una din cele două puteri e susținută de o majoritate atît de largă încît zdrobește cealaltă putere și minoritatea de cetățeni care o sprijină pe aceasta din urmă? O asemenea opresiune nu e de temut, răspunde Montesquieu, în virtutea a ceea ce el numește „efectul libertății". Dacă una din cele două puteri, ne spune el, amenință prea tare să aibă cîștig de cauză, să ajungă la dominația completă, cetățenii vor sări în ajutorul celeilalte: vor trece în tabăra adversă. Altfel spus, ca urmare a „efectului libertății", cele două partide corespunzătoare celor două puteri vor avea întotdeauna o forță aproxima-

tiv egală, fapt confirmat de experiența istorică a democrațiilor. Dar din ce cauză, în vreme ce această experiență se afla abia la început, Montesquieu era deja atît de sigur de „efectul libertății"? Am să-i rezum raționamentul, inseparabil politic și psihologic, în felul următor.

Fără îndoială, cetățenii sînt partizanii unei puteri sau ai alteia, pe care o sprijină și de la care așteaptă avantaje, dar rămîn întotdeauna în primul rînd membri ai societății în măsura în care aceasta e distinctă de cele două puteri, de cea pe care o iubesc, precum și de cea pe care nu o iubesc. Așadar, dacă una din puteri ajunge într-o poziție prea favorizată, o parte dintre propiii ei partizani, la început cei mai puțin convinși, se vor simți amenințați, nu ca partizani ai puterii respective, ci ca membri ai societății civile. Într-adevăr, într-un asemenea sistem cetățenii manifestă în general o dublă preocupare: aceea ca puterea să le servească interesele, desigur, dar *și* ca ea să nu fie o povară prea mare pentru societate; și încearcă, în general, un sentiment dublu: că puterea pe care o susțin îi „reprezintă", că este puterea „lor", dar *și* că e diferită de ei, că-i reprezintă prost, că îi va trăda. Și tocmai jocul necesar al acestei duble preocupări și al acestui dublu sentiment e cel care garantează că cetățenii vor sări în mod necesar în ajutorul puterii ce va fi devenit prea slabă, în ajutorul puterii amenințate.

Există un fel de „joc dublu" al cetățenilor cu puterea, înscris în logica reprezentării: din clipa în care o putere, oricare ar fi ea, trebuie să-l reprezinte pe cetățean, dorința de identificare a celui din urmă este inseparabilă de un sentiment de alienare. Această organizare a puterilor — așa cum putem constata — organizează de fapt un soi de neputință generală: neputința cetățenilor de a acționa cu adevărat unii asupra altora, neputința puterii divizate de a-i oprima pe cetățeni. Acest mecanism al puterii care produce neputința puterii e numit de Montesquieu *libertate*. Într-adevăr, cum oamenii nu pot acționa într-un asemenea sistem dîndu-și ordine unii altora, ei nu au altă perspectivă — cît privește activitatea și ambiția lor — decît „să-și folosească, după

bunul plac, independența", adică să-și îndrepte dorințele și eforturile spre domenii străine de putere sau de politica propriu-zisă, spre domenii în care nu se exercită, la drept vorbind, putere asupra celorlalți membri ai societății. Cetățenilor nu le rămîne decît să-și exercite talentele, și să devină bogați sau celebri procedînd astfel. Într-un regim politic conceput în acest mod, viața constă mai ales în *economie* și *cultură*.

Extraordinar este că analiza lui Montesquieu, elaborată într-un context aparent atît de diferit de al nostru, rămîne la fel de valabilă și în ziua de azi. Am fi putut crede că-și va pierde orice pertinență în clipa în care un element fundamental în analiza sa, cum e separația dintre executiv și legislativ, va fi dispărut în realitate. Știm că această separație a dispărut în Anglia către mijlocul secolului al XIX-lea, cînd s-a instalat „guvernarea de cabinet": o asemenea guvernare, în care primul-ministru este totodată șeful majorității în Camera Comunelor, concentrează în mîinile sale executivul *și* legislativul.[3] Or, această reunire a puterii executive și a celei legislative în aceleași mîini nu a însemnat nicidecum sfîrșitul libertății politice moderne. Dimpotrivă, sub regimul guvernării de cabinet, ea a continuat să progreseze, și asta pentru că o nouă separație a venit să se substituie separației puterilor, împlinind aceeași funcție. Este vorba de separația dintre majoritate și opoziție. Bineînțeles, opoziția nu împarte, din punct de vedere constituțional, puterea cu majoritatea, dar în orice moment, în orice caz cu prilejul următoarelor alegeri, ea *poate* reveni la putere, și această perspectivă exercită o acțiune moderatoare considerabilă asupra guvernului și a majorității sale. Astfel, între epoca lui Montesquieu și a noastră, conținutul puterilor separate s-a transformat în bună măsură, dar ceea ce nu s-a schimbat e separația dintre două mari puteri. Greu de imaginat o confirmare mai strălucită a rolului decisiv al separațiilor în libertatea modernă.

---

[3] Vezi Walter Bagehot, *The English Constitution* [1867], cap. 1, „The Cabinet".



Această organizare a separațiilor, acest „sistem al libertății", după cum spune Montesquieu, prezintă două caracteristici oarecum opuse, care explică dificultățile și lentoarea instalării sale, precum și extraordinara stabilitate o dată ce s-a instalat. Pe de o parte, este vorba tocmai de un „sistem", de un mecanism, ba chiar un mecanism simplu: o dată ce un asemenea mecanism a fost montat, el se dovedește extrem de robust. Dar pe de altă parte, pentru a funcționa, acest mecanism reclamă un ansamblu de condiții dificil de reunit, și anume existența prealabilă a unei „societăți civile", a unui trai în comun care nu depinde — sau depinde foarte puțin — de conducere. El pretinde, așadar, dezvoltarea prealabilă a ceea ce în secolul al XVIII-lea se numea „comerț", rețeaua de relații stabilite liber de membrii societății, adică nu pentru a respecta un ordin sau pentru a urmări un interes.

Vom reveni mai tîrziu asupra acestei probleme atît de importante a comerțului. Aș vrea să evoc acum o condiție mai specifică, mai politică, o condiție care ține de ceea ce-am putea numi psihologia politică. În sistemul despre care vorbim, fiecare partid vrea puterea pentru a înfăptui un program care este, în opinia sa, necesar și salutar. Dar nu va putea realiza acest program decît în mică măsură. În practică, nu va încerca să-l ducă realmente la îndeplinire decît în prima parte a mandatului său, în perioada așa-zisei „stări de grație". Curînd, alegătorii nehotărîți vor fi dezamăgiți sau iritați, orientîndu-se poate spre opoziție, iar maxima guvernului va înceta să fie: să-ți satisfaci partizanii, pentru a deveni: să nu nemulțumești pe nimeni. Aceste fenomene ne sînt foarte familiare. Dar oricît ar fi de inevitabile, ele antrenează consecințe care pot deveni cît se poate de negative. Am putea desemna aceste consecințe printr-o expresie a lui Stendhal, care vede în „ura neputincioasă" o trăsătură specifică a societății democratice.

Să mă explic. Pentru a funcționa bine, un asemenea sistem pretinde o separație riguroasă și eficace între majori-

tate și opoziție; el reclamă deci o anumită vitalitate a spiritului partizan. Un asemenea sistem excită spiritul partizan de care are nevoie pentru a funcționa. În același timp, el nu încetează să frustreze pasiunile partizane, fiindcă este organizat astfel încît le împiedică să aibă cîmp liber și să obțină ceea ce doresc. În termeni psihologici, am putea spune că această organizare a separațiilor excită la maximum dorințele și voințele membrilor societății, frustrîndu-le la fel de puternic. Voințele sînt mobilizate fiindcă ele sînt cele care formează legătura dintre cetățeni și partidul pe care-l sprijină: ceea ce vrea partidul reprezintă, în principiu, rezumatul și rezultatul a ceea ce vor partizanii săi, în vreme ce, dimpotrivă, partidul își incită partizanii să fie tot mai angajați în favoarea sa. În același timp, partizanii știu — sau cel puțin sfîrșesc prin a ști — că voințele lor vor avea prea puțin efect și că dorințele lor nu vor fi satisfăcute. Astfel, un asemenea sistem alimentează o voință care se vrea partizană și care se știe neputincioasă, ba care se vrea poate partizană cu atît mai mult cu cît se știe neputincioasă. Nimeni nu-și bate capul să fie imparțial, fiindcă sistemul e cel menit să fie astfel; dar sistemul nu este imparțial, el nu face decît să neutralizeze un partid prin altul. O societate astfel organizată tinde să prezinte un amestec foarte specific de agitație și de imobilitate, amestec care obosește sufletele, descurajînd totodată acțiunile de anvergură.

Un exemplu recent: procedura de *impeachment* împotriva președintelui Clinton a fost în bună parte rezultatul unei asemenea exacerbări a spiritului partizan, dar a unui spirit partizan care nu se resemnează la neputință, ba chiar se revoltă împotriva neputinței sale și recurge la un demers extraordinar pentru a-și satisface ura obișnuită. Nu afirm că cei care-l denunțau pe Clinton nu aveau motive serioase s-o facă. Și nu le reproșez că au fost partizani: ei nu au făcut decît să resimtă și să exprime într-un grad mai înalt decît de obicei pasiunile partizane de care sistemul are nevoie ca să funcționeze. Dar au vrut să-și realizeze voința cu orice preț, cel puțin cu prețul unei măsuri extraordinare care în-

tindea la maximum resorturile sistemului.[4] Acest exemplu contemporan ne atrage atenția asupra costului psihologic al sistemului reprezentativ: cum să accept în sinea mea faptul că omul pe care-l detest pentru ceea ce reprezintă este reprezentantul *meu*?

Fără îndoială, tocmai oboseala față de pasiunile partizane explică de ce francezii aprobă, în majoritatea lor, așa-numita „coabitare", fenomen simetric și invers al episodului american pe care l-am menționat. Sentimentul larg răspîndit că stînga sau dreapta aflate la putere practică aproximativ aceeași politică a făcut acceptabil — și pentru unii dezirabil — să vadă cum un președinte de stînga conduce un Consiliu de Miniștri de dreapta, sau cum un președinte de dreapta conduce un Consiliu de Miniștri de stînga. În același timp, nu trebuie să ascundem că această formulă, oricît ar fi — sau ar părea — de populară, este absolut contrară nu numai spiritului, rațiunii de a fi a Constituției celei de-a V-a Republici, care reprezenta întărirea executivului, ci și, sau mai ales, logicii sistemului reprezentativ însuși, întemeiată pe separația dintre majoritate și opoziție. Atunci, ne vom întreba, din ce cauză viața politică nu este complet paralizată? Pur și simplu fiindcă logica majoritară a sistemului reprezentativ, care încredințează *guvernarea* taberei care a cîștigat ultimele alegeri, transformă Constituția celei de-a V-a Republici în contrariul său, reducînd dramatic puterile președintelui. Dramatic, dar nu total, fiindcă logica majoritară nu are cîștig de cauză absolut, iar dualitatea executivului nu este o aparență nesubstanțială. Astfel, coabitarea constituie o bizarerie extremă în istoria guvernării reprezentative.[5] Trebuie oare să ne bucurăm că am ajuns ast-

---

[4] Cea mai bună analiză politică a acestei afaceri am găsit-o în articolele scrise „la cald" de Clifford Orwin. Vezi în special „Mr Clinton, the personal, and the political", și „Republicans have only themselves to blame", *National Post* (Canada), 9 decembrie 1998 și 20 februarie 1999.

[5] Apropierea făcută uneori de sistemul american nu are nici un fundament. În Statele Unite, un președinte democrat trebuie să guver-

fel să moderăm eficient logica partizană a sistemului, sau, dimpotrivă, ar trebui să deplîngem faptul că am falsificat-o atît de grosolan?

Organizarea separațiilor produce, așadar, sistemul libertății moderne, adică aplicarea cea mai stabilă — și totodată cea mai satisfăcătoare — a libertății politice pe care a cunoscut-o vreodată omenirea. În același timp, sistemul face ca separația, diviziunea, să pătrundă în chiar sufletul membrilor societății: ei vor și nu pot; își recunosc reprezentantul și îl resping; sînt atotputernici, fiindcă puterea depinde de voința lor, și neputincioși, fiindcă voința lor este obstaculată, limitată, oprită de voința celuilalt partid. Iată de ce există o puternică tentație de a distinge între o democrație bună — cea care n-ar avea decît avantajele democrației — și o democrație proastă, pe care o vom desemna desigur printr-un alt termen, sau căreia-i vom spune decadentă sau coruptă. Firește, regimurile politice democratice nu sînt echivalente; unele sînt mai bine organizate, sau dau dovadă de mai multă virtute civică decît altele. Dar trebuie să recunoaștem, cred eu, că în esență inconvenientele și binefacerile regimului nostru sînt niște trăsături sistemice inseparabile. Ele decurg, și unele și altele, cu aceeași necesitate, din „sistemul libertății", adică din organizarea separațiilor. Consecința practică a acestui discurs, consecință dezamăgitoare, este că, în loc să ne batem împotriva nenumăratelor mori de vînt pe care parțialitatea noastră le alege cu atîta plăcere, e mai judicios să fim devotați ordinii sistemice și să o apărăm, apărînd integritatea logicii partizane pe care am încercat s-o prezint, iar în rest, să-i suportăm răbdători neajunsurile inevitabile.

---

neze adeseori cu un Congres republican, sau invers, dar această separație partizană se suprapune peste separația constituțională dintre executiv și legislativ.

CAPITOLUL II

Vectorul teologico-politic

Am definit regimul nostru politic, cel al libertății moderne, prin organizarea separațiilor. Am propus o listă cu șase separații principale, care sînt tot atîtea elemente constitutive ale regimului. Aceste separații se intersectează adeseori și se consolidează întotdeauna. Ele se articulează una cu cealaltă și sînt inseparabile. Putem oare considera că una dintre ele este separația principală, separația de origine, de unde ar decurge toate celelalte? Cîteva dintre ele par susceptibile să primească acest titlu. Neîndoielnic, am putea deriva toate separațiile din cea creată între societatea civilă și stat, de exemplu, sau între reprezentat și reprezentant. Există totuși o separație încărcată cu o intensitate dramatică specială. De îndată ce-o menționăm, sîntem copleșiți de o grămadă de imagini istorice, amintirile marilor conflicte care au marcat și orientat decisiv istoria europeană. Mă refer desigur la separația dintre Biserică și stat. Cel puțin de la disputa Învestiturilor din secolul al XI-lea, între Papă și împăratul germanic, pînă la grava criză din Franța de la începutul secolului XX dintre Biserica catolică și Republică, s-ar spune că istoria europeană se învîrte în jurul relației complicate, adeseori conflictuală, dintre instanța politică și instanța religioasă. Și, tocmai din această cauză, avem sentimentul că problema pusă de această relație conflictuală nu a fost rezolvată în mod relativ satisfăcător decît o dată cu separația dintre Biserică și stat. De fapt, în Franța Republica nu și-a găsit forma stabilă și definitivă decît prin legea din 1905. În mod simetric, credem că dacă această separație era pusă sub semnul întrebării, dacă „laicitatea" era pusă

sub semnul întrebării, însuși regimul nostru ar fi fost pus sub semnul întrebării.

Or, în ultimii ani, cîteva evoluții inedite par să pună sub semnul întrebării — sau, cel puțin, să fragilizeze — dispozitivul francez fixat de legea din 1905. Unii scriitori, unii oameni politici au strigat chiar că laicitatea — așadar Republica — era în pericol! Diversele cazuri legate de așa-numitul „șal islamic" au scos la iveală, în văzul tuturor, o situație nouă. Prezența crescîndă în Franța a credincioșilor unei religii care refuză sau ignoră separația dintre Biserică și stat, distincția dintre spiritual și temporal, pune Republica în fața unei dificultăți pe care o considera ca aparținînd definitiv trecutului. Dar este oare aceeași dificultate? Dacă unii — așa cum aminteam adineauri — cred într-adevăr acest lucru și recomandă să se impună cetățenilor musulmani aceeași separație care le-a fost impusă cu aproape un secol în urmă cetățenilor catolici, alții au mult mai multe ezitări: se tem că, impunîndu-le musulmanilor reguli cu care religia lor cu greu s-ar putea acomoda, le aducem grave prejudicii, că, sub pretextul apărării laicității, le atacăm „identitatea". Și atrag atenția asupra faptului că în alte democrații, în Regatul Unit al Marii Britanii de exemplu, se dă dovadă de mai multă toleranță față de manifestările identității comunitare. În laicitatea de tip francez, o linie de separație implacabilă taie în două cetățeanul, dacă acesta e și credincios: pe de o parte, este credincios cu oricîtă fervoare dorește; pe de altă parte, el nu mai are religie, este cetățean, și nimic altceva. În liberalismul de tip englez, spun partizanii săi, se organizează coexistența diverselor comunități, astfel încît fiecare poate să-și exprime liniștit în public religia, fără să se teamă că va fi acuzat că pune în pericol o separație care nu există, sau mai degrabă, fiindcă ea există, care e concepută mai puțin riguros decît în Franța.

Am vorbit la început de problema pusă de islam, fiindcă ea a declanșat dezbaterile la care tocmai am făcut aluzie. Dar relațiile dintre stat și religia instalată tradițional în țările democratice nu sînt senine. Știm că principala dificul-

tate privește avortul. În majoritatea țărilor democratice, avortul este autorizat, în anumite condiții. Biserica catolică, reprezentînd, prin numărul de fideli și prin organizarea sa, Biserica creștină cea mai influentă, consideră că acest act este interzis prin porunca „Să nu ucizi". Cum să fie garantat în același timp ceea ce legea statului consideră un drept — întreruperea unei sarcini nedorite — și ceea ce Biserica privește ca pe o datorie — protejarea oricărei vieți omenești, încă din momentul conceperii sale? Firește, în regimul nostru fondat pe separație, legea statului are cîștig de cauză față de legea Bisericii, iar o femeie poate să-și întrerupă liber o sarcină nedorită, cel puțin în primele săptămîni. Dar la fel de limpede este — iată încă un efect al separației — că un medic nu poate fi silit să practice o întrerupere de sarcină, dacă un asemenea act contravine conștiinței sale. Astfel încît o femeie are dreptul la o întrerupere de sarcină pe care un medic are dreptul să refuze să o practice. Dificultățile ce decurg din această separație îi afectează pe toți protagoniștii. Instituția religioasă însăși trebuie să-și concilieze refuzul absolut privind avortul cu participarea ei activă într-o societate în care acesta este autorizat. În Germania, de exemplu, Biserica catolică a participat pînă în prezent la instituțiile de consiliere menite să le primească pe femeile dornice să avorteze, firește, în scopul disuadării lor. Autoritatea de la Roma a cerut Bisericii germane să se retragă din aceste instituții, să nu mai participe la un mecanism al legii care autorizează avortul, participare care constituie, în ochii săi, un mod de a consimți la această lege și de a o legitima. Biserica germană pare, în ansamblul ei, ostilă la această somație venită de la Roma.

Dezbaterea poate privi și probleme mult mai puțin grave, dar care, o dată angajat principiul separației, stîrnesc totuși pasiuni înflăcărate. În Statele Unite, de pildă, în anumite comunități, protestatarii au obținut de la justiție ca tradiționalele iesle de Crăciun să fie înlăturate din locurile publice, motivînd că aceste iesle, care ilustrează credința dintr-o anumită religie, ar contraveni principiului separației din-

tre Biserică și stat. Adversarii sau criticii lor au subliniat pericolul reprezentat în ochii lor de încercarea de a separa complet domeniul public de cel privat: piața publică riscă să devină un loc absolut vid, un loc absolut gol.

Iată cîteva exemple ale dificultăților pe care le întîmpină în aplicarea sa principiul separației Bisericii de stat, sau a religiosului de politic. Bineînțeles, dacă principiul separației rămîne unul dintre fundamentele regimului nostru, asta nu înseamnă că politicul nu se schimbă, nici că religiosul rămîne identic cu el însuși. Trebuie deci să luăm în calcul evoluția recentă a politicului și religiosului, fiecare în sine și în relația lor reciprocă. Voi pleca de la evoluția recentă a religiosului, sprijinindu-mă pe cartea lui Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité* [1]. Acest eseu este o prelungire — sau o ilustrare — a unei cărți mult mai ambițioase, *Le Désenchantement du monde*, publicată în 1985.[2] Din teza generală a lui Gauchet, e suficient să reținem următoarele: în opinia sa, am ieșit din religie, nu din credința religioasă — încă mai există credincioși —, ci dintr-o lume în care religia era „structurantă", în care ea dicta forma politică a societăților și în care, în general, ea definea economia legăturii sociale. Gauchet scrie: „Ieșirea din religie reprezintă trecerea într-o lume în care religiile continuă să existe, dar în interiorul unei forme politice și al unei ordini colective pe care ele nu le mai determină."[3] Potrivit lui Gauchet, decisiv în acest proces a fost creștinismul, „religia ieșirii din religie". Nu voi spune mai multe despre teza sa generală, privitoare la sensul întregii istorii umane, fiindcă aici nu ne interesează decît descrierea situației noastre politico-religioase, sau teologico-politice. Am să extrag deci pur și simplu din recentul său eseu cîteva idei importante pentru subiectul nostru.

---

[1] Gallimard, Paris, col. „Le Débat", 1998.

[2] Gallimard, Paris, col. „Bibliothèque des sciences humaines" [vezi și ed. rom.: *Dezvrăjirea lumii*, trad. de Vasile Tonoiu, Editura Științifică, București, 1995 — *n.t.*].

[3] M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, *op. cit.*, p. 11.

Pentru Marcel Gauchet, problemele actuale ale laicității sînt inseparabile de problemele actuale ale religiei, ale cărei consecințe sînt de fapt. Despre ce „probleme actuale" ale religiei este vorba? În primul rînd, despre slăbiciunea Bisericilor: diminuarea practicii religioase, scăderea propensiunii religioase, slăbirea autorității magisteriului. Pentru Gauchet, punctul decisiv nu constă în schimbările cuantificabile ale exteriorului, ci în transformarea sensului religiei pentru înșiși adepții ei: nu pentru că ar fi mai puțin numeroși, ci pentru că sînt *diferiți*. În ochii fidelilor înșiși, Bisericile nu mai au cu adevărat autoritatea pentru a determina credința, cu atît mai puțin pentru a orienta opțiunile politice sau a reglementa moravurile. Nu e vorba doar de a constata ceea ce sociologii englezi au numit *the unchurching of Europe*, ci, mai profund, de a observa că semnificația intimă a credinței este pe cale să se schimbe, sau s-a schimbat deja. S-a trecut de la toleranță la „pluralism". Gauchet folosește termenul „pluralism" într-un sens precis; sînt nevoit, așadar, să-l citez mai pe larg:

> Nu înțeleg prin pluralism simpla resemnare cu existența de fapt a unor oameni care nu gîndesc ca tine; ci integrarea de către credincios a faptului existenței legitime a altor credințe în relația sa cu propria-i credință. În termeni mai direcți, pluralismul, ca dat și ca regulă a societății, este un lucru; pluralismul, în capul cetățenilor, e altceva. Pluralismul principial al confesiunilor în spațiul american, ca să luăm exemplul extrem, s-a putut mulțumi timp îndelungat cu forme de adeziune deosebit de rigoriste în interiorul diverselor confesiuni. Fiecare admite libertatea celuilalt, dar asta nu-l împiedică să rămînă, în ce-l privește, la un stil de convingere care exclude ideea că alte convingeri sînt posibile. Iată diferența între toleranța ca principiu politic și pluralismul ca principiu intelectual. Această relativizare intimă a credinței este produsul caracteristic al secolului nostru, rodul pătrunderii spiritului democratic în chiar miezul spiri-

tului credinței. Metamorfoza convingerilor în identități religioase reprezintă încununarea acestui proces.[4]

Astfel, consideră Gauchet, credinciosul contemporan urmărește prin credința sa altceva decît un adevăr obiectiv universal, adică un adevăr adevărat pentru toți oamenii și în care, așadar, toți oamenii „ar trebui să creadă". El îl alege mai degrabă pentru a se alege el însuși, pentru definiția subiectivă pe care i-o procură, pentru „identitatea" pe care i-o conferă. Prin urmare, credinciosul — dar mai este oare potrivit acest cuvînt, cînd adeptul religiei nu mai crede cu adevărat? — nu caută să-i convingă, să-i convertească pe alții, nici măcar nu încearcă să aducă argumente în favoarea religiei sale (de fapt, așa-numita apologetică a dispărut, ca să zicem astfel, aproape complet din discursul religios contemporan). Dar, pe de altă parte, nici el nu admite să fie combătută, vrea ca ea să fie „respectată". Am putea spune: în măsura în care „credinciosul" își percepe religia ca pe o alegere personală ce-i definește identitatea, orice critică la adresa religiei sale se transformă într-o agresiune împotriva propriei persoane, o „lipsă de respect".

Această transformare a religiei, această absorbție a religiei în democrație, a antrenat în mod necesar transformarea marelui său adversar, Republica. Religia reprezenta odinioară și, potrivit lui Gauchet, pînă spre 1970 (data mi se pare prost aleasă, aș spune mai curînd: pînă la conciliul Vatican II), heteronomia colectivă, instituționalizarea unui adevăr obiectiv pe care oamenii trebuiau să-l recunoască și căruia trebuiau să i se supună. În fața ei, Republica reprezenta autonomia colectivă, o autonomie cîștigată împotriva heteronomiei, adică împotriva religiei. Acum că religia este absorbită de către democrație și în interiorul acesteia, acum că a devenit un lucru individual, liber, realizarea proiectului republican și-a pierdut adversarul care-i dădea un sens:

> Nu trebuie căutate în altă parte motivele incertitudinii care frămîntă cultura noastră politică moștenită. Ea

[4] *Ibid.*, p. 95.

> este abandonată de spiritul care a tutelat, dacă nu întemeierea sa, în orice caz ultimul său mare moment fondator. Ideea Republicii, pe ale cărei fundamente tradiționale continuăm să trăim, și-a pierdut sufletul, dimpreună cu ideea laicității care o însoțea ca tovarășa cea mai apropiată. Izvorul de semnificație de la care se adăpau a secat. Termenii raportului dintre religie și politică, în funcție de care se definiseră ele, s-au deplasat în mod radical.[5]

Gauchet schițează o paralelă între epuizarea ideii republicane și prăbușirea comunismului. Firește, comunismul era totalitar și domnea în numele științei istoriei, în vreme ce Republica era la urma urmei liberală și domnea în numele libertății, educației și moralei. Dar comunismul și Republica au fost niște proiecte grandioase ale unei ordini umane — Gauchet spune: ale unei „cetăți a omului" —, în care omul ar face experiența suveranității sale. Acest proiect — în versiunea sa totalitară, ca și în versiunea sa democratică — a fost abandonat: în versiunea totalitară, pentru că a eșuat complet; în versiunea democratică, pentru că a reușit prea bine. Vorbind schematic — dar rămînînd, cred, fideli analizei lui Gauchet —, am putea spune: autonomia colectivă — Republica —, ridicîndu-se împotriva heteronomiei colective — religia —, a sfîrșit prin a produce triumful autonomiei individuale, al democrației pure care a absorbit în cele din urmă și Republica, și religia.

Interpretarea lui Marcel Gauchet este pătrunzătoare și puternică. Ea pune laolaltă elementele principale ale situației noastre prezente și ale istoriei noastre recente sau mai îndepărtate, într-un dispozitiv dinamic convingător. Ne lasă să vedem o lume socială deopotrivă satisfăcătoare, sau satisfăcută, de vreme ce individul democratic și-a cucerit deplina autonomie, și dezolată, sau sterilă, fiindcă problemele cele mai decisive, cele mai interesante pentru om, cea a

[5] *Ibid.*, p. 63.

adevărului — religios sau filozofic —, cea a comunității politice, aceste probleme au fost îndepărtate, împinse dincolo de orizontul conștiinței sociale și individuale, puse, ca să spunem așa, între paranteze. Ca și cum înfăptuirea democrației ar presupune sau ar implica uitarea chestiunilor care definesc umanitatea omului.

*

Trebuie să revin la povestea noastră teologico-politică. Cu siguranță, e un caz ciudat! Așa cum am arătat adineauri, Marcel Gauchet vede cauza — sau pivotul — acestei povești ciudate în ciudățenia religiei creștine, „religia ieșirii din religie". Aș vrea să examinez pe scurtă această problemă.

Mai întîi, să ne amintim faptele elementare, bine cunoscute, dar pe care este indispensabil să le avem cît se poate de vii în minte. Cîteva cuvinte despre istoria religiilor. Religiile păgîne, religia greacă, religia romană, au fost religii civice — Tocqueville le numește glumind: religiile „municipale". Zeii sînt mai ales cei ai cetății. Există, firește, în Grecia zei „panelenici", dar acești zei ai Olimpului sînt apoi „municipalizați", „localizați". Comunitatea religioasă dublează comunitatea politică; de fapt, se confundă cu ea. După celebra bătălie de lîngă insulele Arginuse, poporul Atenei e cel care-i condamnă la moarte pe generalii vinovați că și-au urmărit dușmanul în retragere, în loc să înmormînteze după ritual cadavrele marinarilor atenieni. La sfîrșitul capitolului său intitulat „Zeii cetății", Fustel de Coulanges scrie în celebra sa lucrare: „Vedem din toate acestea ce ciudată idee își făceau anticii despre zei. Foarte multă vreme ei nu au conceput divinitatea ca pe o putere supremă. Fiecare familie și-a avut religia ei casnică, fiecare cetate, religia ei națională. Un oraș era ca o mică biserică ce-și ajungea sieși, cu zeii săi, dogmele sale și cultul său. Aceste credințe ne par astăzi foarte primitive, dar ele sînt cele ale poporului celui mai spiritualizat din acea vreme, și au exercitat asupra acestui popor și asupra poporului roman o influență atît de puternică, încît cele mai multe dintre legile

și instituțiile lor, precum și cea mai mare parte din istoria lor își au obîrșia în această influență."[6]

Religiilor păgîne, politice și particulariste le sînt opuse în general religiile revelate, universaliste și spirituale, care transmit un mesaj de la Dumnezeu, un mesaj adresat fiecăruia de către un Dumnezeu la care oricine se poate converti. Contrastul este real, dar nu trebuie să uităm ce au în comun religiile revelate cu religiile păgîne. Religia iudaică și islamul resping foarte energic idolatria păgînă, dar păstrează din păgînism — sau mai degrabă au în comun cu păgînismul — confuzia, ori fuziunea, dintre politic și religios. Ce-i drept, ele inversează ordinea factorilor: în vreme ce zeii greci sînt zeii cetății, poporul lui Israel este poporul lui Dumnezeu. În timp ce religia greacă este mulată, ca să spun așa, pe forma politică, poporul lui Israel, ca o comunitate umană, este mulat pe forma religioasă, mai exact pe Legea dată de Dumnezeu, pe Tora. Primirea Legii și supunerea față de Lege — față de cele 613 porunci ale Legii — definesc, la origine, apartenența la Israel. Legea iudaică, Tora, ca de altfel și Legea musulmană, Șaria, reglementează în principiu toate acțiunile membrilor comunității, fără să facă deosebirea între un domeniu profan și un domeniu religios. Comunitatea religioasă este comunitatea politică; comunitatea politică este comunitatea religioasă.

Religia creștină este diferită. Ea se definește mai puțin printr-o lege, cît printr-o credință. A fi creștin înseamnă în primul rînd *a crede* într-un anumit număr de dogme, adică de afirmații privitoare la lumea nevăzută, înseamnă a crede, de exemplu, în Întrupare, sau în Sfînta Treime. Într-o primă etapă, creștinismul se îndepărtează de lume, o ignoră, lăsînd-o așa cum e ea. În special, lasă neschimbate instituțiile politice cu care intră în contact. Creștinul îi dă Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu (Matei, **22**, 21). Pentru asta el trebuie, firește, să distingă

[6] *Cetatea antică* [1864], trad. de Mioara și Pan Izverna, Meridiane, București, 1984, vol. I, p. 218.

între împărăția Cezarului și cea a lui Dumnezeu. Tocmai această ciudățenie a creștinismului face ca mulți istorici și filozofi să atribuie religiei în chestiune un rol decisiv în dezvoltarea democrației moderne, adică a unei lumi în care omul este autorul suveran al legii umane. Marcel Gauchet vede în creștinism „religia ieșirii din religie" în primul rînd pentru că este singura religie care eliberează spațiul profan.

În același timp — și trebuie să fim atenți în acest caz —, religia creștină nu e doar apolitică, și nici doar un ansamblu de credințe despre lumea de apoi, cu atît mai puțin un ansamblu de „valori", cum se spune astăzi. Ea instituie o comunitate umană inedită, punînd totodată o problemă politică inedită. Această comunitate este Biserica, pe care am putea-o defini ca o „comunitate universală reală": toți oamenii sînt cel puțin potențial membri ai acestei comunități, care are un principiu propriu, caritatea, și o organizare specifică, ierarhia ecleziastică, în vîrful căreia se află Papa. Astfel, această comunitate nonpolitică intră în mod necesar în contact și în concurență cu toate comunitățile politice, nu în mod direct, pentru că ar vrea să facă legea politică, ci indirect, pentru că se adresează fiecărei persoane în parte, încercînd s-o cîștige de partea sa, făgăduindu-i apartenența la o comunitate perfectă, Biserica înțeleasă ca *respublica perfecta*, fiindcă este o *respublica christiana*.

Cred că am spus destule pentru subiectul nostru. Problema politică specifică ridicată de religia creștină ține de ambivalența Bisericii. Pe de o parte, așa cum am arătat, ea eliberează spațiul profan, lasă societățile politice libere în principiu să se organizeze cum vor — Biserica, spre deosebire de Sinagogă, nu aduce o lege politică. În același timp, și în sens contrar, ea devalorizează societățile politice. Criticîndu-le principiul — iubirea de sine care merge pînă la nesocotirea lui Dumnezeu — în numele principiului său — iubirea față de Dumnezeu care merge pînă la nesocotirea sinelui —, ea le erodează legitimitatea. Rezultatul net al acestei ambivalențe, al acestei duble mișcări contradictorii, ar putea fi formulat în linii mari astfel: Biserica, refuzînd să-i

guverneze pe oameni, dar devalorizîndu-i pe cei care-și asumă această responsabilitate, nu reușește decît să-i împiedice pe oameni să se guverneze corespunzător. În orice caz, aceasta a fost concluzia — sau, mai degrabă, punctul de plecare — a gînditorilor care au elaborat filozofia politică modernă. De la Machiavelli la Hobbes, de la Hobbes la Rousseau, oricît de diferiți ar fi, spun cu toții același lucru în această privință — puterea spirituală a Bisericii, puterea care nu e o putere deși rămîne o putere, introduce o asemenea confuzie în cetate încît „a făcut ca orice rînduială bună să fie cu neputință în statele creștine"[7].

Ce e de făcut pentru a ieși din această confuzie? Ei bine, va fi din ce în ce mai limpede că trebuie tăiat acest nod mai mult decît gordian, fapt care necesită un mare gest separator. Trebuie separată pe cît posibil puterea de opinie, îndeosebi de opinia religioasă, spre a lipsi de fundament sau de pretext noțiunea periculoasă — și finalmente ininteligibilă — de putere spirituală: instituția spirituală nu va mai avea putere, în afara celei de a transmite învățăminte oricui vrea să asculte, iar puterea nu va mai avea opinie, mai ales religioasă. Această idee, care nu va fi realizată, transformată în instituții stabile decît în secolele XIX și XX în țările democratice, este complet elaborată, din punct de vedere intelectual, începînd din secolul al XVII-lea. Ne-am obișnuit să cunoaștem această putere lipsită în principiu de opinie drept stat neutru, sau stat laic.

Dar, ne vom întreba, cum e posibil ca o instituție umană să fie radical separată de orice opinie? Foarte simplu. E de ajuns să observăm că, independent de părerile despre Dumnezeu, sau despre Bine, sau despre lume, sau în general despre orice le-ar interesa, ființele umane au exigențe irepresibile pe care nu se poate să nu le aibă: ele vor să trăiască, să fie libere, să-și caute fericirea după bunul plac. Viața, libertatea, căutarea fericirii: cum să n-aibă oamenii drep-

[7] Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, trad. de H.H. Stahl, Editura Moldova, Iași, 1996, p. 201.

tul la aceste bunuri pe care nu se pot împiedica să le dorească? Sînt drepturi ale omului! Mai mult, sînt drepturile omului. Separîndu-se tot mai tranșant de orice opinie religioasă, statul își va descoperi din ce în ce mai limpede rațiunea de a fi, și anume protejarea, garantarea, punerea în practică a Drepturilor Omului.

Distincției care se poate formula teoretic, dar imposibil de instituit practic într-o manieră stabilă, dintre puterea spirituală și puterea temporală, i se va substitui separația, deopotrivă imaginabilă și realizabilă, dintre puterea fără opinie — statul laic — și opiniile fără putere politică — societatea în diversitatea ei. În acest sens, este adevărat că regimul politic pe care-l cunoaștem, cel al statului liberal apărător al drepturilor puse în practică în societatea civilă, rezolvă în mod satisfăcător și durabil problema inedită creată de irupperea religiei creștine.

*

Oare această soluție este chiar atît de satisfăcătoare și de durabilă pe cît cred majoritatea dintre noi și cum am arătat eu însumi adineauri? Spre sfîrșitul eseului său, după cum am spus deja, Marcel Gauchet sugerează că formula noastră politică și morală își asumă pînă la urmă un risc în privința adevărului și a comunității. Satisfacția legitimă de a trăi într-o democrație „avansată" nu trebuie să se transforme în complezență. În concluzie, aș dori să trag cîteva învățăminte din scurta incursiune istorică pe care tocmai am făcut-o.

Mișcarea politică modernă moștenită și prelungită de democrația noastră este o mișcare eliberatoare sau emancipatoare. Împotriva puterii spirituale sau temporale, de fapt împotriva acestui amestec de putere spirituală și temporală caracteristic Vechiului Regim și care ne dădea ordine ininteligibile sau arbitrare, Europa și coloniile sale din America de Nord au elaborat o putere de tip nou, care nu ne impune comenzi străine, dar care ne *reprezintă*, care reprezintă dorințele noastre necesare și legitime, garantîndu-ne drep-

tul la viață, la libertate și la căutarea fericirii. Această putere de tip nou este statul modern reprezentativ, definit de separațiile pe care le-am evocat pe larg.

Astfel, această autoafirmare a libertății, ca să se exprime și să se realizeze, trebuie să treacă prin medierea separațiilor. Acest limbaj este abstract, dar atunci cînd ne descriem regimul politic folosim în mod necesar un limbaj abstract, fiindcă însuși regimul nostru este abstract. Separațiile din care este el constituit sînt tot atîtea abstracțiuni. Cetățeanul credincios despre care am vorbit trebuie, spre a fi un bun cetățean, *să facă abstracție* de religia sa. De altfel, criticile de dreapta și criticile de stînga îndreptate împotriva democrației moderne au în comun faptul că denunță abstracțiunea și formalismul. Burke și Marx sînt de acord în această privință.

Dar să revin la subiect. Autoafirmarea libertății noastre comportă două momente: momentul societății civile și momentul statului. Fiecare dintre noi este actor — sau agent — al societății civile și este reprezentat de stat și în interiorul acestuia. Societatea civilă și statul constituie cei doi poli ai unui dispozitiv în care sînt deopotrivă indispensabili. În acest sens, liberalii și adversarii lor au la fel de multă dreptate; ei au dreptate cel puțin în ceea ce afirmă, dacă nu în ceea ce neagă. Liberalii afirmă că fiecare trebuie să-și poată exercita neîngrădit în societate dreptul la viață, la libertate și la căutarea fericirii. Adversarii lor afirmă că doar un stat puternic și cu adevărat reprezentativ este un instrument suficient de robust pentru a împiedica puterile sociale, și în primul rînd „puterea banului", să impună membrilor societății o nouă formă de dominație și de alienare. Experiența istorică pare să confirme sugestiile următorului raționament: de la naționalizări la privatizări, de la reglementări la lipsa acestora, ea indică o oscilație — sau o alternanță — destul de regulată între perioadele cînd mișcarea socială dominantă pretinde și obține intervenția sporită a statului și perioadele cînd mișcarea socială dominantă cere și obține emanciparea societății civile și retragerea statului. Putem

spune că, de la New Deal la criza petrolieră a anilor '70, statul a fost considerat cu încredere drept marele agent care reglează și ordonează viața socială. De vreo 20 de ani încoace, el este în defensivă; acuzat adesea de toate disfuncțiile care afectează societatea, pare în orice caz incapabil să-și păstreze sau să-și regăsească influența asupra mersului lumii.

Discreditarea actuală a statului nu trebuie să ne inducă în eroare. Criticile îndreptate împotriva funcționării sale efective sînt adeseori justificate, dar efectul lor cumulat sugerează aproape irezistibil că libertatea modernă nu are nevoie de stat decît ca o comună care are nevoie de un gardian public. Statul cel mai modern ar fi, în mod necesar, statul cel mai modest. În realitate, statul modern are o funcție spirituală sau simbolică: el este indispensabil pentru conștientizarea mea ca cetățean. În dispozitivul reprezentării, el constituie locul neutru, abstract deci și aflat deasupra societății, la care pot apela, în calitate de cetățean, ca să *mă* reprezinte. Statul este indispensabil reflecției, subiectivității libertății moderne. Sub Marele Rege, spune Bossuet, „Franța a învățat să se cunoască". Aceste cuvinte ne dezvăluie secretul statului modern.

Pe de altă parte, separația dintre stat și societate, oricît ar fi ea de indispensabilă astăzi, pentru că este constitutivă sistemului libertății moderne, produce anumite efecte negative, așa cum am văzut studiind mecanismul separației puterilor. Am putea spune foarte simplu: trăind totodată în societatea civilă și în stat, nu sînt niciodată cu totul undeva anume. Jumătate burghez, jumătate cetățean, sînt mereu inconfortabil — și uneori dureros — divizat. În orice caz, aceasta e critica exprimată de autori importanți și influenți ca Rousseau și Marx. Potrivit celui din urmă, din motive pe care le vom vedea mai exact atunci cînd vom studia critica sa la adresa drepturilor omului în *Zur Judenfrage*, separația dintre stat și societatea civilă trebuie depășită dacă umanitatea modernă vrea să ajungă la desăvîrșire. Comunismul a fost tentat tocmai de această depășire. Rezultatele încercării au fost neîndoielnic catastrofale, dar proiectul

în sine era inteligibil. Într-un fel extraordinar de primitiv și de brutal, el răspundea unei dificultăți reale a regimului nostru. Un regim care se bazează pe separații — niște separații care au ceva abstract și artificial — suscită în mod natural acțiuni destinate să abolească aceste separații. Mișcările totalitare pot fi privite în această lumină.[8]

Mișcarea socială și morală pe care am descris-o la începutul acestei prezentări cu ajutorul lui Marcel Gauchet poate fi interpretată în aceeași lumină, ca un efort de a depăși abstracțiunea regimului modern, dar fără a nesocoti libertatea modernă. Astăzi, statului și societății nu li se mai cere să garanteze pur și simplu drepturile omului — ale omului, în general, așadar separat de toate particularitățile sale: calități personale, opinii, moravuri —, ci ale omului concret, cu toate apartenențele și calitățile sale: „identitate culturală", religie, „orientare sexuală" etc. Toate „identitățile" individului trebuie să fie validate de stat și societate doar din clipa în care sus-numitul individ le declară ale sale, iar ele au dreptul la un „respect" necondiționat. În locul unei puteri separate de opinie, neutră între opinii, în locul acestei puteri laice pe care am încercat s-o descriu, se pretinde o putere statală și socială care aprobă activ, care îmbrățișează călduros toate opiniile, toate modurile de viață. Într-un fel, ea reprezintă negarea — sau inversarea — mișcării care a condus la separația Bisericii de stat. În același timp, e vorba de prelungirea sa. Într-adevăr, nu ieșim din ordinea individualistă, nici măcar din ordinea burgheză. Fiecare este considerat drept un proprietar căruia statul și societatea trebuie să-i respecte proprietatea, dar o proprietate care nu mai comportă doar bunurile, chiar dacă înțelegem prin ele, ca Locke, viața și libertatea: ea comportă și opiniile, „valorile", „identitățile", „orientările". Sînt proprietarul legitim a tot ceea ce sînt. Statul și societatea trebuie să recunoască și să declare acest lucru: ele trebuie să aprobe explicit tot ceea ce sînt.

---

[8] Vezi mai departe, capitolul XIV.

Vechea ordine, sau mai curînd vechea dezordine, depindea de o putere spirituală care pretindea că guvernează doar „indirect". Așa cum am arătat — într-o manieră prea puțin științifică, dar, cred eu, expresivă —, era o putere care voia să guverneze fără să guverneze, dar care cu toate astea guverna. Pentru a stăvili dezordinea și a instaura o ordine mai umană, mai rațională, s-au făcut eforturi de a separa puterea de opinie. Realizarea acestui proiect, alături de regimul care îi corespunde, reprezintă democrația modernă însăși. Pentru a para efectele corupătoare ale unei religii care impunea adevărul, s-a separat deci pe cît posibil problema libertății de problema adevărului. Asta însemna că omul era definit prin libertate, sau că se declara că adevărul consta în libertate. Ideea libertății a avut absolut cîștig de cauză față de ideea adevărului. Această victorie a fost poate prea categorică. Privată de raportul său conflictual cu adevărul, libertatea tinde să se năruie peste ea însăși. În loc să fie efortul spre autonomie, spre guvernarea sinelui de către sine, ea devine acceptarea și declararea sinelui, însoțită de exigența ca alții să-i recunoască și să-i respecte această acceptare și declarare a sinelui. Învingînd — sau absorbind — adevărul, libertatea este învinsă — sau absorbită — de proprietate.

CAPITOLUL III

Mișcarea de egalitate

Am insistat îndelung pe importanța separațiilor în organizarea regimului nostru politic. Or, se știe că orice separație pare — prin definiție — să pună în pericol unitatea însăși a corpului politic, așa cum au subliniat cu neliniște, angoasă sau indignare, de-a lungul istoriei moderne, adversarii instituțiilor democratice. Dacă separăm puterea legislativă și puterea executivă, dacă divizăm deci puterea supremă, spun ei, privăm societatea de principiul său superior de unitate, o condamnăm la paralizie, la anarhie, la disoluție. Dacă separăm Biserica de stat, facem ca diviziunea să pătrundă în chiar sufletul fiecărui membru al societății, cetățeanul se separă de creștin, legătura politică și legătura religioasă, în loc să se consolideze reciproc și, ca să spunem așa, să se confunde, ca întotdeauna, se disting, se separă și, în locul unirii, prevalează dezbinarea. Aceste neliniști — sau aceste angoase — în fața efectelor separării noastre au aparținut în general unor autori așa-ziși „reacționari" sau „contrarevoluționari", ca Joseph de Maistre sau Louis de Bonald. Dar și autori „revoluționari" ca Rousseau sau Marx — am pomenit deja asta — s-au ridicat împotriva separației dintre „burghez" și „cetățean". În orice caz, aceste temeri au fost infirmate de experiență, fiindcă, de fapt, regimurile noastre nu s-au descompus, ci au fost cu atît mai stabile și mai coerente cu cît au știut să organizeze mai bine aceste separații. În același timp, problema pusă de reacționari și de cîțiva revoluționari este legitimă. Sau, dacă preferați, putem transforma cu ușurință denunțarea lor angoasată sau agresivă într-o întrebare legitimă: cum reușește corpul nostru

politic să-și păstreze coeziunea în ciuda multiplicării separațiilor? Ce îl ajută să reziste în ciuda tuturor? Care este principiul său de unitate?

Așa cum am văzut, Montesquieu, analizînd Constituția engleză, vede rațiunea de a fi a separației puterilor — sau cel puțin efectul său — în păstrarea libertății. Constituția Angliei, spune el, este prima în istorie care are ca scop principal libertatea politică. Și mi-am început expunerea remarcînd că astăzi, în societățile noastre, două mari idei sînt învestite cu o autoritate specială: ideea de Știință și ideea de Libertate. În acest sens, libertatea poate fi socotită un principiu unificator al societăților noastre. În același timp, e limpede că efectele sale pot fi — sînt adesea — „separatoare". Libertatea economică, chiar dacă e adevărat că în general efectul său este de a spori bogăția globală și deci de a ridica nivelul mediu de viață, favorizează frecvent creșterea distanței dintre bogați și săraci. Libertatea moravurilor tinde să erodeze — dacă nu să dizolve — unitatea familiei, deci a celulei sociale considerate dintotdeauna ca esențială pentru coeziunea ansamblului social. Liberatea ca atare are, incontestabil, efecte sociale disruptive. Și putem spune că una din marile reușite — sau poate unul din marile mistere — ale societății noastre este faptul că ea reușește să-și mențină coeziunea, garantînd și promovînd în același timp atîta libertate, atîtea libertăți.

Unul din principalele motive pentru care libertatea noastră e mai puțin dezorganizantă, mai reglată decît am crede este, fără îndoială, că ea se definește ca libertate *egală*, că se asociază egalității și că, într-o anumită măsură, chiar se confundă cu aceasta. Libertatea noastră se definește ca libertate *egală*; egalitatea noastră se definește ca *libertate* egală. „Oamenii se nasc și rămîn liberi și egali în drepturi": așa sună primul articol din Declarația drepturilor omului din 1789.*

* Vezi, *Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului de la 1789*, în Stéphane Rials, *Declarația drepturilor omului și cetățeanului*, trad. de Ciprian Dumea, Nadia Farcaș, Mirela Mircea, Polirom, Iași, 2002, p. 13. (*N.t.*)

„Toate ființele umane se nasc libere și egale în demnitate și în drepturi": este primul articol din Declarația universală a drepturilor omului din 1948.* Or, egalitatea pare un principiu de coeziune și de armonie, în orice caz, de omogenitate. Miracolul libertății moderne ține, fără îndoială, în bună parte de faptul că ea se dorește o libertate egală, că ideea de egalitate pătrunde în toate aspectele societății libere. În opinia unor observatori, egalitatea, nu libertatea, constituie adevăratul principiu al democrației noastre. Libertatea noastră dorindu-se o libertate *egală*, atributul egalității este cel care definește sensul libertății noastre. În orice caz, libertate *egală* sau egală *libertate* — acesta este principiul regimului nostru, în ambiguitatea sa originară și centrală.

*

Să analizăm, de exemplu, o propunere economică și socială recentă, alocația universală, care prezintă dubla caracteristică de a fi totodată serioasă — în măsura în care ea este promovată de autori serioși, capabili să dezvolte argumente complexe în favoarea sa — și radicală — deși astăzi propunerile radicale au dispărut, în mare parte, din dezbateri. Propunere serioasă și radicală, alocația universală merită interesul nostru. Am să o examinez în versiunea prezentată de Jean-Marc Ferry într-o lucrare cu acest titlu.[1]

Jean-Marc Ferry propune o alocație universală de cetățenie pe care o definește în felul următor: „Venit social primar distribuit egalitar, în mod necondiționat. Este vorba de un adevărat venit de cetățenie." Iată expunerea inițială a motivelor:

> Chiar dacă redresarea se confirmă, creșterea economică nu va crea mai multe locuri de muncă decît șomaj. Ea nu va aduce, în sine, nici o rezolvare a excluderii sociale.

---

* Vezi *Declarația universală a drepturilor omului*, cuvînt înainte de prof. univ. dr. Irina Moroianu Zlătescu, Institutul român pentru drepturile omului, București, 1998, p. 4. (*N.t.*)

[1] *L'Allocation universelle*, Cerf, Paris, col. „Humanités", 1995.

Criza ne îndeamnă să reflectăm asupra unei noi paradigme a repartiției: distribuirea unui venit de bază tuturor cetățenilor, oricare ar fi situația lor în producție: bogați sau săraci, activi sau șomeri, studenți sau pensionari.

Prin dezvoltarea unui drept independent de venit, care ar favoriza și avîntul unui „sector cuaternar" de activități personale, nemecanizabile, dreptul la muncă va înceta să mai fie o ipocrizie.[2]

N-am să intru în discuția tehnică a argumentelor tehnice pe care le avansează Jean-Marc Ferry. N-am să examinez dacă proiectul este realizabil. Mă interesează în schimb sensul și structura propunerii, luată în sine. Ei bine, ea combină într-un mod deosebit de îndrăzneț trăsătura care a făcut obiectul celor două întîlniri precedente și trăsătura pe care o vom analiza astăzi: ea introduce o nouă *separație*, pretinde *egalitatea*, pe care își propune chiar s-o dezvolte. Să ne oprim asupra acestor două puncte.

Trăsătura cea mai îndrăzneață a propunerii este incontestabil să introducă separația acolo unde nimeni nu se gîndise să o introducă, între remunerație și muncă. Legătura dintre remunerație și muncă era — și este încă, în ciuda complicațiilor crescînde — nodul material și spiritual al economiei și al societății moderne: ea este deopotrivă un principiu de acțiune și de mișcare — membrii societății muncesc pentru a fi remunerați, societatea incită la muncă remunerînd-o — și un principiu de legitimitate — în ultimă instanță, legitimitatea nu doar a bogăției propriu-zise, ci a întregului edificiu social, se bazează pe munca productivă. Este un punct asupra căruia socialiștii și liberalii sînt de acord, ei, care sînt în dezacord asupra tuturor celorlalte chestiuni. Locke, ca și Marx, Marx, ca și Locke, întemeiază valoarea pe muncă. În regimul nostru — fie că-l numim „capitalist", sau „liberal", sau „industrial", sau altfel — sistemul economic s-a separat de ansamblul social — constituindu-se astfel în sistem —, dar a devenit locul în care se realizează sin-

---

[2] *Ibid.*, p. 7.

teza socială, vreau să spun: unde contribuțiile la societate își caută recunoașterea și recompensa. Bineînțeles, locul sintezei sociale este în același timp cel al luptei sociale: indivizii și grupurile își fac idei diferite despre justiția socială. Propunînd să separe radical remunerația de muncă, cel puțin propunînd instituirea unei remunerații radical separate de orice muncă, partizanii alocației universale introduc separația în inima unității sociale moderne.

Firește, putem spune că, procedînd astfel, ei nu fac decît să propună o întoarcere la ordinea anterioară, în care munca remunerată nu era decît o parte, cea mai puțin prețuită, a vieții sociale, de vreme ce persoanele „onorabile", cele care „dădeau tonul", trăiau fără să muncească, adunînd de exemplu drepturile senioriale sau renta funciară. Dar aceasta nu este o întoarcere în trecut în adevăratul sens al cuvîntului, pentru că, în proiectul pe care-l analizăm, condiția „nobilă", cea care autorizează traiul fără muncă, este extinsă la toți cetățenii, în mod egal. Condiția aristocratului este complet democratizată.

Constatăm deci că, în sistemul alocației universale, problema excluderii sociale este rezolvată pe de o parte printr-o separație nouă și extremă, iar pe de altă parte printr-o egalizare extremă. Ceea ce frapează în cartea lui Jean-Marc Ferry este locul modest ocupat de reflecția asupra justiției, în timp ce legătura fundamentală dintre muncă și remunerație deriva, atît pentru marxiști cît și pentru liberali, din cerințele justiției. Jean-Marc Ferry afirmă simplu: „Repartiția venitului global, într-o colectivitate dată, națională sau supranațională, nu poate și nu mai trebuie să urmărească exprimarea contribuției fiecăruia la producția bogăției sociale." Desigur, el invocă două motive de așa-zisă justiție: unul potrivit căruia nenorocul, hazardul pieței, schimbările tehnologice etc. nu sînt o justificare pentru ca un membru al societății să fie privat de venit; altul potrivit căruia în economia modernă este imposibil să măsori exact — și deci să remunerezi corect — contribuția individuală.[3] Aceste obser-

[3] *Ibid.*, pp. 60, 61 și 85–86.

vații sînt interesante. Ele contestă principiile de justiție ale societății noastre. Dar Jean-Marc Ferry, mulțumit că a aruncat o umbră de îndoială asupra acestor principii, nu încearcă nicidecum să întemeieze pe justiție societatea pe care o recomandă, să explice motivul pentru care societatea alocației universale ar fi mai dreaptă decît a noastră. De vreme ce legătura dintre muncă și remunerație este problematică, ei bine, să suprimăm complet această legătură! Și pentru a răspunde obiecției „democratice" tradiționale că a trăi fără să muncești — sau fără să fi muncit — este nedrept, Jean-Marc Ferry decide că, grație alocației universale, această posibilitate injustă va fi deschisă tuturor și, prin chiar acest fapt, putem bănui că va fi transformată în ceva esențialmente corect, fiindcă va purta pecetea egalității. De fapt, speculez, căci autorul nu se explică în nici un fel. El răspunde problemei reale a excluderii sociale aplicînd procedeul prin care regimul modern și-a rezolvat pînă acum dificultățile, procedeul separației. Iar chestiunea justiției rezultatului este ocolită, fiindcă se presupune că egalitatea cuprinde orice justiție. Astfel, deși este „radicală", fiindcă atinge rădăcina vieții noastre sociale, această propunere nu face decît să prelungească, exagerîndu-le poate excesiv, cele două procedee principale ale regimului nostru politic și social: separația și egalizarea.

*

Dacă vrem să înțelegem mai limpede problema egalității și inegalității, inclusiv în acest aspect pe care-l numim astăzi „excludere socială", trebuie să abordăm lucrurile mai pe departe, fiindcă egalitatea, dacă mă pot exprima astfel, are o poveste foarte lungă. Dar investigația este extrem de delicată, pentru că de la bun început riscăm să ne împotmolim în dificultăți insurmontabile. De la bun început — adică: din clipa în care ne punem întrebări cu privire la situația noastră prezentă, la egalitate și inegalitate în ziua de azi. Putem afirma, fără teama de-a greși, că inegalitățile din societatea noastră sînt enorme, scandaloase, crescînde, că un mic număr de cetățeni, care de altminteri a tot sporit în ul-

timii ani, beneficiază de venituri extravagante, în vreme ce un număr tot mai mare de membri ai societății sînt săraci sau calici, cum se spunea odinioară, tinzînd să scape legăturii sociale: „exclușii". Invers, putem afirma, cu egală îndreptățire, că societatea noastră este cea mai egală din cîte au existat: inegalitatea dintre bărbați și femei, în familie sau pe piața muncii, a fost considerabil atenuată; în familie, distanța dintre părinți și copii a fost redusă; în instituțiile de învățămînt, centrale pentru societatea noastră, prestigiul învățătorului sau al profesorului a scăzut semnificativ. În general, respectul față de diversele „foruri superioare" s-a redus enorm. Ierarhiile se amestecă și dispar într-un spațiu public în care toți sînt interschimbabili: pe platoul de televiziune, laureatul premiului Nobel pentru fizică propune rețeta sa culinară preferată, în vreme ce bucătarul evidențiat de ghidul Michelin ne prezintă ultima carte de filozofie pe care a citit-o. Pe scurt, s-ar părea că ultimele bariere dintre oameni și activități sînt pe cale să cadă, și că trăim de-acum într-o singură lume, sau într-o lume unică, într-o lume socială omogenă și unificată: *we are the world.*

Cred că aceste două serii de constatări sînt incontestabile. În vreme ce inegalitatea economică crește, sau a reînceput să crească în ultimii ani, după o lungă perioadă în care scăzuse foarte mult, egalitatea socială generală, egalitatea umană, dacă pot spune astfel, nu încetează să crească și ea. În timp ce inegalitatea cantitativă crește, sau reîncepe să crească, egalitatea calitativă continuă să se accentueze. Cum se explică acest fenomen straniu? Oare egalitatea este iluzorie? Sau, dimpotrivă, inegalitatea este astfel? Dacă ambele sînt reale, cum poate o societate să cuprindă în sînul ei două mișcări atît de opuse? Nu e prima dată cînd societatea modernă prezintă o asemenea bizarerie. În timpul Depresiunii, marea criză din anii '30 — Schumpeter remarcă acest lucru în cartea sa *Capitalism, Socialism, and Democracy* (1942) —, numărul servitorilor nu a încetat să scadă, în vreme ce șomajul de masă ar fi putut antrena mai degrabă, pare-se, o creștere importantă a lor. În perioada crizei econo-

mice, egalizarea socială continuă! Să spunem deci provizoriu: pe un fond de egalitate socială crescîndă, inegalitatea economică cînd crește, cînd descrește. Dar ce este oare această egalitate socială care se dezvoltă într-un fel de independență suverană în raport cu inegalitatea economică? Ce este această egalitate care își bate joc de inegalitatea dintre bogați și săraci? Să apelăm la Tocqueville, care a descoperit oarecum această egalitate, pe care, în orice caz, a plasat-o în centrul reflecției sale. Să recitim mai întîi primele — celebrele — rînduri din introducerea la *Despre democrație în America*:

> Dintre lucrurile noi care mi-au reținut atenția în timpul șederii mele în Statele Unite, nici unul nu mi-a părut mai izbitor decît egalitatea de condiții. Am deslușit fără dificultate înrîurirea prodigioasă pe care acest prim fapt o exercită asupra mersului societății; el imprimă o anumită orientare spiritului public și legilor o anumită formulare; guvernanților — precepte noi, iar celor guvernați — deprinderi specifice.
>
> Mi-am dat curînd seama că acest fapt își face simțită influența mult dincolo de moravurile politice și de legi, și că el dobîndește asupra societății civile o autoritate defel mai redusă decît asupra guvernanților: creează opinii, generează sentimente, sugerează uzanțe și modifică tot ce nu produce el.
>
> Așadar, pe măsură ce studiam societatea americană, descopeream tot mai mult în egalitatea de condiții acel fapt generator din care părea să decurgă fiecare fapt particular și îl regăseam neîncetat dinaintea mea ca un punct central, unde sfîrșeau prin a se întîlni toate observațiile mele.

Și puțin mai departe:

> Dezvoltarea treptată a egalității de condiții este, așadar, un fapt providențial, are caracteristicile lui principale: este universal, durabil și scapă cu fiecare zi puterii

umane: toate evenimentele, ca și toți oamenii, îi sprijină dezvoltarea.[4]

Astfel, pentru Tocqueville, egalitatea este un fapt, un fapt generator, un principiu cauzal și formator al societății moderne sub *toate* aspectele sale. Care egalitate? Cea numită de el „egalitatea de condiții", care nu încetează să progreseze irezistibil orice ar face sau ar voi oamenii. Sîntem ispitiți să spunem că e vorba de egalitatea socială, care face ca cetățenii să aibă drepturi egale în societatea civilă și care se deosebește deopotrivă de egalitatea politică și de cea economică. Nu încape îndoială că Tocqueville se exprimă uneori ca și cum așa ar sta lucrurile, ca și cum ar fi vorba de o specie anume de egalitate, al cărei cîmp ar fi delimitat de două din aceste separații constitutive ale regimului modern: Economie/Societate/Politică. În realitate, este vorba de o noțiune cuprinzătoare. Egalitatea despre care vorbește el este mai mult și altceva decît egalitatea economică, mai mult și altceva decît egalitatea politică, mai mult și altceva decît egalitatea socială. Și nu e suma celor trei. Atunci ce e? Ce reprezintă acest mister? Totuși, răspunsul e simplu. Egalitatea despre care vorbește Tocqueville, ceea ce numește el democrație, este, în ultimă instanță, un lucru moral, o dispoziție umană, *sentimentul asemănării umane*.

Putem scrie o istorie a egalității în Occident. Este o istorie pe care Tocqueville o schițează în mai multe reprize, pornind de la Evul Mediu, dar fără s-o dezvolte niciodată. La început, în Evul Mediu deci, întîlnim ideea de egalitate a oamenilor în fața lui Dumnezeu, cu instituția corespunzătoare, Biserica, în ochii căreia și în interiorul căreia inegalitățile acestei lumi n-au, în principiu, nici o valoare; dar această egalitate interioară și invizibilă are efecte minime asupra inegalităților sociale și politice, asupra inegalităților de condiție pe care de altminteri și pe de altă parte Biserica tinde

[4] Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America* [1835], vol. I, trad. de Magdalena Boiangiu și Beatrice Staicu, Humanitas, București, 1992, pp. 41, 45.

să le confirme şi să le consolideze, declarîndu-le conforme cu ordinea Providenţei. Vom distinge apoi perioada numită de Tocqueville „vîrsta de aur a principilor". Ea se întemeiază pe o nouă inegalitate, sau pe creşterea unei vechi inegalităţi. Devenind „absoluţi", principii se ridică în mod hotărît deasupra tuturor componentelor societăţii, fie ele religioase sau profane. Ei îi supun pe toţi: nobilii, burghezii şi prelaţii trebuie să asculte, ca şi poporul, de suveranul absolut. Această nouă inegalitate antrenează o egalitate inedită: sub mîna regelui, toţi tind să devină deopotrivă supuşi, extrema eterogenitate socială a „feudalităţii" este considerabil redusă. Tocqueville scrie, tot în introducere: „În Franţa, regii s-au dovedit nivelatorii cei mai activi şi cei mai statornici."[5] Această nouă egalitate este totuşi stăpînită şi limitată de faptul că regele, prin însăşi superioritatea sa, rămîne oarecum solidar cu instanţele superioare, cu inegalităţile sociale. În momentul decisiv, cînd soarta monarhiei este în cumpănă, Ludovic al XVI-lea nu va voi să-şi sacrifice ori să-şi trădeze „iubita nobilime".

Dar egalitatea şi omogenitatea astfel produse prin acţiunea regală sînt destul de avansate pentru ca membrii societăţii să aibă sentimentul că în fond corpul politic, *naţiunea*, există — sau este capabilă să existe — fără monarh şi fără ordinele privilegiate. *Opinia* circulă în toate straturile societăţii franceze precum sîngele într-un trup viu; ea nu mai poate fi stăpînită, în ambele sensuri ale cuvîntului, în corpurile autorizate. Prin urmare, poate începe a treia perioadă, în care francezii îşi vor activa sentimentul de apartenenţă la un singur corp omogen, străduindu-se să devină din supuşi, aşa cum erau, cetăţeni. Acest moment, momentul Revoluţiei, este fireşte decisiv, şi nu numai pentru că el înseamnă iruperea egalităţii politice şi sociale. Se produce ceva care se răsfrînge asupra tuturor aspectelor vieţii exterioare şi interioare. De acum înainte, comunitatea cetăţenilor nu mai recunoaşte nimic în afara — sau în faţa — ei. Corpului com-

---

[5] *Ibid.*, p. 43.

plex constituit din cele trei ordine și din rege, acestui corp compus din *părți*, îi succedă un corp omogen și fără părți, compus din cetățeni egali, un corp unit ce reprezintă sursa tuturor diferențelor și inegalităților interne. Primul articol al Declarației din 1789 continuă astfel: „Deosebirile sociale nu pot fi bazate decît pe utilitatea publică."*

Acest corp omogen e sortit să devină tot mai omogen. De ce? Pentru că oamenii *doresc* egalitatea? Fără îndoială, dar oare n-au dorit-o dintotdeauna? Și apoi, oare nu-și fac ei, cu privire la acest subiect, idei diferite și contradictorii? De altminteri, nu cumva unii dintre ei doresc inegalitatea? Există, pare-se, ceva mai puternic decît ideile și dorințele oamenilor, și anume tocmai faptul că, după instaurarea ordinii elective, sentimentul și dorința de omogenitate socială exercită o presiune irezistibilă. Cu cît societatea este mai omogenă, cu atît dorința de omogenitate este mai puternică. Am putea spune: de acum încolo, adevăratul suveran este democrația însăși, egalitatea însăși, sentimentul asemănării între cetățeni și, dincolo de asta, între oameni.

În *Despre democrație în America*, Tocqueville analizează felul în care acest suveran cu adevărat absolut își exercită puterea. Am să examinez, din a treia parte a celui de-al doilea volum, două capitole deosebit de frapante, și anume capitolul I, intitulat „Cum devin moravurile mai temperate pe măsură ce condițiile devin egale", și capitolul V, intitulat „Cum modifică democrația raporturile dintre servitor și stăpîn".

Să examinăm mai întîi primul exemplu. Tocqueville observă că în societățile aristocratice nobilii sau „cei mari" sînt în general insensibili la suferințele poporului, nu pentru că ar fi lipsiți de moralitate sau de educație, ci pentru că nu-și prea pot face o idee clară despre aceste suferințe: în sensul strict al termenului, nu și le pot închipui. Într-un fel, este mai curînd o problemă de epistemologie socială decît una

---

* Vezi *Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului de la 1789*, ed. cit, p. 13. (*N. t.*)

de moralitate. Spre a ilustra această afirmație, el citează o scrisoare a doamnei de Sévigné în care aceasta, cu o ușurință ce ni se pare atroce, evocă glumind represiunea cruntă a unei revolte fiscale în Bretagne, comentînd-o după cum urmează:

> Am greși dacă am crede că doamna de Sévigné, care scria aceste rînduri, ar fi fost o ființă egoistă și barbară; își iubea cu pasiune copiii și era foarte sensibilă la durerile prietenilor săi; și, citind-o, remarcăm chiar că îi trata cu bunătate și indulgență pe vasali și pe servitori. Dar doamna de Sévigné nu pricepea clar ce înseamnă să suferi cînd nu ești nobil.

Tocqueville continuă:

> În zilele noastre, omul cel mai dur, scriind persoanei celei mai insensibile, nu ar îndrăzni să folosească cu sînge rece glume atît de sinistre ca cele pe care le-am reprodus și, chiar dacă moravurile sale i-ar permite să o facă, moravurile generale ale națiunii i-ar interzice-o.
>
> De unde ne vine acest lucru? Avem oare mai multă sensibilitate decît strămoșii noștri? Nu știu; dar, fără nici o îndoială, sensibilitatea noastră este preocupată de mai multe subiecte.
>
> Cînd rangurile unui popor sînt aproape egale, iar toți oamenii au mai mult sau mai puțin același fel de a gîndi și de a simți, fiecare dintre ei își dă seama într-o clipă de senzațiile celorlalți; aruncă o privire rapidă asupra lui însuși și îi este de ajuns. Nu există o nefericire pe care să nu și-o închipuie fără greutate și a cărei profunzime să nu îi fie dezvăluită de un instinct ascuns. În zadar va fi vorba de străini sau de dușmani; imaginația îl va pune imediat în locul lor. Ea amestecă ceva personal în mila pe care el o resimte și îl va face să sufere în vreme ce trupul aproapelui său este sfîșiat.[6]

---

[6] *Ibid.*, vol. II [1840], trad. de Claudia Dumitriu, Humanitas, București, 1995, p. 182.

Astfel, cetățeanul din democrații este în mod natural compătimitor. Invers, sentimentul de compasiune favorizează instituțiile democratice.

Cel de-al doilea exemplu este mai complex. Tocqueville examinează destinul în democrație al relației sociale și umane celei mai inegalitare, aceea dintre stăpîn și servitor, observînd că ea este radical transformată. Între stăpîn și servitor, există de acum încolo un contract. Relația lor, fiind voluntară, nu mai este ereditară, necesară, „naturală". În principiu, servitorul poate deveni la rîndul său stăpîn. Tocqueville scrie:

> Servitorul poate deveni oricînd stăpîn și aspiră să devină; servitorul nu este deci diferit de stăpîn.
>
> De ce are atunci primul dreptul de a comanda și ce îl obligă pe al doilea să asculte? Acordul de moment și liber al voințelor lor. Firește, nici unul nu este inferior celuilalt, ei devin astfel, pentru un timp, numai datorită contractului. În limitele acestui contract, unul este servitor iar celălalt stăpîn; în afara lui, ei sînt doi cetățeni, doi oameni.
>
> Ceea ce îl rog eu pe cititor să examineze cu atenție, e faptul că nu este vorba numai de o noțiune pe care servitorii și-o formează singuri despre starea lor. Stăpînii privesc pe servitori în același fel [...].
>
> Cînd majoritatea cetățenilor a ajuns de multă vreme la o condiție aproape asemănătoare și cînd egalitatea este un fapt vechi și admis, opinia publică, pe care excepțiile nu o influențează niciodată, conferă, la un mod general, valorii omului anumite limite deasupra sau dedesubtul cărora este greu ca un individ să rămînă multă vreme.
>
> În zadar pun, în mod accidental, bogăția și sărăcia, porunca și supunerea mari distanțe între oameni, opinia publică, care se bazează pe ordinea obișnuită a lucrurilor, îi aduce la nivelul comun și creează între ei un fel de egalitate imaginară, în pofida inegalității reale dintre condițiile lor.[7]

[7] *Ibid.*, p. 198.

Constatăm că Tocqueville se trudeşte să găsească cele mai potrivite cuvinte. Vorbeşte de inegalitatea reală a condiţiilor de stăpîn şi servitor, în vreme ce defineşte de obicei democraţia prin egalitatea condiţiilor. Vorbeşte de „un fel de egalitate imaginară", în timp ce tocmai a făcut lista efectelor sale reale. Şi asta pentru că fenomenul pe care-l are în vedere se sustrage polarităţilor cu ajutorul cărora ne străduim în mod obişnuit să înţelegem lumea socială, în special polaritatea dintre fapt şi drept, sau dintre real şi imaginar. Egalitatea despre care este vorba nu e doar o egalitate juridică sau morală, invizibilă deci în sine: nu este nici o egalitate „obiectivă", oferind în ochii tuturor semne vizibile incontestabile, astfel încît să putem spune fără urmă de ezitare: ei *sînt* egali. Este vorba despre o egalitate care capătă viaţă în elementul reprezentării, în conştiinţa de sine a cetăţenilor: ei se socotesc asemănători, nu se pot împiedica să se considere drept asemănători.

Acesta e motivul pentru care separaţiile caracteristice regimului modern sînt mult mai puţin disruptive decît am crede. Separînd oameni care se simt asemănători, sau activităţi ori funcţii ale unor oameni care se simt asemănători, ele se scaldă în elementul unificator, în ţesutul conjunctiv al asemănării: de cealaltă parte a barierei separatoare, se află un cetăţean în care mă recunosc oricare ar fi dezacordurile şi diferenţele noastre.

*

Această analiză a lui Tocqueville este desigur foarte convingătoare. Nu cunosc o descriere mai completă sau mai fină a fenomenului şi a procesului de egalitate democratică. Ne ajută ea să explicăm contradicţia pe care am dezvăluit-o la început, dintre progresele egalităţii generale, sau calitative, şi cele ale inegalităţii economice, sau cantitative? Este interesant de notat că Tocqueville observă şi el, la vremea sa, o contradicţie analoagă. În ultimul capitol al celei de-a doua părţi din volumul II, intitulat „Cum ar putea aristocraţia să apară din industrie", el scrie:

> Așadar, pe măsură ce totalitatea națiunii se îndreaptă spre democrație, clasa care se ocupă de industrie devine mai aristocratică. Oamenii sînt tot mai asemănători într-o clasă, în cealaltă din ce în ce mai deosebiți, iar inegalitatea crește în mica societate pe măsură ce descrește în cealaltă.[8]

După ce a evaluat noua inegalitate, Tocqueville tinde să-i atenueze importanța. Tocmai pentru că este atipică în societatea democratică — este „o excepție, un hibrid, în ansamblul stării sociale" —, inegalitatea economică nu s-ar putea dezvolta pînă la a pune sub semnul întrebării egalitatea democratică. Concluzia lui Tocqueville este totuși de o ambiguitate tulburătoare:

> Cred că, dacă ne gîndim bine, aristocrația manufacturieră pe care o vedem ridicîndu-se sub ochii noștri este una dintre cele mai dure care au apărut pe pămînt; dar, în același timp, este una dintre cele mai restrînse și dintre cele mai puțin periculoase.
>
> Oricum, prietenii democrației trebuie să își îndrepte cu neliniște și neîncetat privirile în această direcție; pentru că, dacă vreodată inegalitatea permanentă de condiții și aristocrația vor pătrunde din nou în lume, putem prezice de pe acum că ele vor intra prin această poartă.[9]

Avem impresia că judecata lui Tocqueville se clatină, sau cel puțin oscilează. Pe de o parte, el este încrezător că inegalitatea industrială, fiind contrară logicii egalității democratice, nu ar putea constitui o amenințare prea puternică. Pe de altă parte, își închipuie că dezvoltarea sa ar putea conduce la o restabilire a inegalității permanente a condițiilor, deci a aristocrației, în sensul tare al cuvîntului, în vreme ce întreaga sa operă este marcată de convingerea că victoria democrației este irezistibilă și definitivă (la urma urmei, putem înțelege acest moment de ezitare, cînd ne amintim fe-

---

[8] *Ibid.*, cap. XX, p. 175.
[9] *Ibid.*, p. 176.

lul în care creşterea prodigioasă a capitalizării bursiere părea, în ultimii ani, pe cale să reconstituie clasa de rentieri pe care progresul industriei şi al democraţiei avea aerul s-o fi condamnat).

Ce să mai spunem, atunci? Noile inegalităţi economice pe care le observăm în jurul nostru sînt mai difuze, mai răspîndite în ansamblul social decît cea avută în vedere de Tocqueville, care se limita la enclavele manufacturiere. În acelaşi timp, ele sînt şi mai lipsite de efecte sociale de dominare decît cea care îl îngrijora pe Tocqueville. Un *golden boy* de astăzi, un creator de *start-up* este, ca să spunem aşa, un electron liber, în timp ce capitalistul secolului al XIX-lea — un mătăsar lyonez, de exemplu — exercita o putere directă asupra a numeroase aspecte ale vieţii muncitorilor săi. Desfăşurarea activităţii economice este astăzi la fel de vie ca întotdeauna; în acelaşi timp, inegalităţile pe care le suscită sînt mai strict delimitate la sfera economică decît altădată. Poate c-ar trebui să vedem aici un efect al logicii separaţiei care a fost laitmotivul analizei noastre de la bun început. Cu cît economia se detaşează de restul vieţii sociale, cu atît ea se abandonează aplecării sale naturale spre inegalitate, îndepărtîndu-se, totodată, de viaţa oamenilor. Acesta este, fără îndoială, noul element care stă la baza dezbaterilor despre „sfîrşitul muncii".

O ultimă remarcă. Recrudescenţa inegalităţilor economice are desigur cauze multiple. Cea pe care tocmai am schiţat-o nu e singura. O altă cauză fundamentală constă în slăbirea actuală a naţiunii. Această formă politică a fost cadrul de desfăşurare al democraţiei, aşadar, al sentimentului de asemănare şi al dorinţei de egalitate studiate de Tocqueville. Avem motive să credem că, atunci cînd acest cadru slăbeşte, inegalităţile economice au mai mult spaţiu de desfăşurare. Această consideraţie echivalează cu a pune în relaţie faptul democratic, aşa cum îl analizează Tocqueville, şi faptul naţional, despre care nu are prea multe de spus în marea sa carte teoretică. Tocqueville presupune faptul naţional, nu îl analizează. Iată care va fi deci următorul nostru domeniu de investigaţie.

CAPITOLUL IV

Problema formelor politice

Tot ce am spus pînă aici despre regimul nostru politic, despre organizarea separațiilor, despre separația puterilor, despre egalitatea democratică, toate aceste realități instituționale, toate aceste teme ale reflecției politice și ale dezbaterii civice, toate presupun cadrul național. De cel puțin două secole, de fapt de mult mai multă vreme, viața și gîndirea noastră politică presupun cadrul național. Or, ceea ce este presupus nu e investigat ca atare. Bănuim că e dobîndit, pus alături de noi sau îndărătul nostru, nu-l privim ca pe un obiect demn de interes, nu îl *examinăm*. Nu luăm cu adevărat în calcul națiunea, faptul național, națiunea ca formă politică.

Acestei indiferențe, care rezultă dintr-o lungă familiaritate, i se adaugă un alt sentiment foarte răspîndit, care contribuie la același rezultat sau mai degrabă îl agravează: națiunea, ca formă politică, este desconsiderată, cel puțin în această Europă care se vrea de secole în avangarda politică a lumii. Nu intenționez să examinez în detaliu cauzele acestei discreditări. E de ajuns să menționez cele două războaie mondiale ale secolului XX. Primul s-a născut din rivalitățile naționale existente în Europa. Cel de-al doilea este ininteligibil dacă nu analizăm mai întîi consecințele economice și politice ale tratatului de la Versailles: acesta trebuia să facă legea noii Europe, recompunîndu-i harta politică potrivit principiului „naționalităților". Aceste mari fapte explică de ce, pentru mulți europeni, a devenit evidentă un soi de echivalență între națiune și război. În plus, evoluțiile economice, tehnice, morale, posterioare celui de-al doi-

lea război mondial au conferit un fel de evidență imediată noțiunii de umanitate, convingerii sau sentimentului că acum noi toți sîntem — sau vom fi — din ce în ce mai mult „cetățeni ai lumii", ai unei lumi „fără frontiere". Într-o umanitate care pare pe cale de unificare, națiunea, cu particularismul ei, cu preferința pentru ea însăși, pare penibil de arhaică, vag ridicolă, neîndoielnic imorală, în orice caz menită să fie tot mai ștearsă. Astfel, națiunea aparține, din punctul nostru de vedere, trecutului, și nu există în ochii noștri o condamnare mai definitivă, de vreme ce de la începuturile epocii moderne — și tocmai asta definește „modernitatea" — constatăm că viața noastră este situată pe vectorul progresului și orientată de el. În aceste condiții, cum să mai fim în mod serios interesați de națiune?

În acest punct, am să introduc o rezervă, sau o precizare. Ceea ce tocmai am afirmat nu este valabil, în ochii noștri, decît pentru țările Europei occidentale, în orice caz, pentru acele țări din Europa pe care le considerăm cu adevărat dezvoltate, suficient de mature pentru a participa la construcția europeană. În afara acestei zone binecuvîntate, vreau să spun „avansate", admitem că independența națională și chiar construcția națională pot avea un sens. În Bosnia, anumiți responsabili europeni și americani nu ezită să spună că sînt angajați într-o acțiune de *nation-building*. Nu există nici o contradicție, ci, dimpotrivă, complementaritate între cele două aprecieri contrare: națiunile „periferice", vechi sau noi, trebuie mai întîi să ajungă la o viață națională satisfăcătoare înainte de a fi socotite demne și capabile să participe la construcția europeană — demne și capabile să dispară ca națiuni.

Am vorbit despre discreditarea națiunii, în timp ce ar fi mai corect să vorbesc — așa cum vor considera mulți — despre discreditarea naționalismului. Ajungem astfel la o problemă capitală, dar greu de elucidat. Pe unde trece linia de demarcație între națiunea „bună" și naționalismul „rău"? Ce este naționalismul? Un afect? O doctrină? O patologie politică? Un amestec al celor trei? În orice caz, pentru o apre-

ciere raţională a naţionalismului trebuie să reuşim în prealabil să ne facem o idee cît de cît clară despre naţiune. Orice ar fi naţionalismul, nu e, cel mult, decît un aspect al fenomenului şi o fază a istoriei, a formei-naţiune. Or, lucrările contemporane despre acest subiect sînt, ca să spunem aşa, obsedate de naţionalism, ca şi cum naţionalismul ar fi totodată fatalitatea şi adevărul naţiunii. Este de ajuns să menţionăm cîteva cărţi recente, de altminteri de calitate: *Nationalismes et nation*, de Raoul Girardet[1]; *Nations and Nationalism*, de Ernest Gellner[2]; *Nationalism: Five Roads to Modernity*, de Liah Greenfeld[3]. Numai cartea scrisă de Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*[4], se sustrage fascinaţiei „naţionalismului".

Fireşte, problema naţionalismului este o problemă istorică şi politică foarte importantă. Dar încă o dată, dacă nu echivalăm naţiunea şi naţionalismul, trebuie să cunoaştem cîte ceva despre naţiune *înaintea* naţionalismului sau *independent* de el, pentru a înţelege ce este naţionalismul. Unii îşi pun speranţele într-o comparaţie, o tipologie a naţionalismelor. Liah Greenfeld, de exemplu, distinge trei tipuri de naţionalism: naţionalismul individualist şi civic al anglo-saxonilor; naţionalismul colectivist şi etnic al ruşilor şi germanilor; în fine, naţionalismul francez, care este oarecum intermediar între celelalte două, fiind colectivist şi civic. Aceste comparaţii sînt foarte interesante, dar ele determină aproape irezistibil o situare a diverselor naţionalisme pe o scară de valori. Nu contest cîtuşi de puţin că asemenea judecăţi de valoare pot fi întemeiate, dar demersul antrenează o creştere a diferenţelor şi deci o înceţoşare a esenţei comune a formei-naţiune. Comparaţia între naţionalisme nu e suficientă. Dacă vrem să înţelegem ce este naţiunea, tre-

---

[1] Éd. Complexe, Bruxelles, 1996.

[2] [1983] *Nations et nationalismes*, trad. fr. Payot, Paris, 1989 [vezi şi ed. rom.: *Naţiuni şi naţionalism. Noi perspective asupra trecutului*, trad. de Robert Adam, Editura Antet, Bucureşti, 1997 — *n.t.*].

[3] Harvard University Press, 1992.

[4] Gallimard, col. „Essais", Paris, 1994.

buie să o comparăm cu celelalte forme politice, cu formele non-naționale. Și chiar dacă credem că forma-națiune e menită să se estompeze, irezistibil, această evoluție fiind una fericită, tot vrem să știm în ce constă ea: cum să depășim națiunea, în cunoștință de cauză, cum să construim ceva superior, dacă nu avem habar ce reprezintă ea?

Se va spune că problema este deopotrivă insolubilă și inutilă, în măsura în care numărul formelor politice rămîne indefinit. Fiecare grup uman își are propria cultură politică: cîte grupuri, atîtea culturi diferite. Termenului savant de cultură — savant, dar trecut în limbajul curent — i se adaugă acum termenul voit popular și foarte la modă de „trib". Cîte grupuri, atîtea triburi. Fiecare cu tribul lui! Să ne oprim o clipă asupra modului în care este folosit astăzi acest din urmă termen. Într-un fel care se vrea provocator, forma politică cea mai arhaică, prin tradiție cea mai disprețuită, devine numele generic al tuturor formelor și organizațiilor politice, al tuturor grupărilor umane. Putem înțelege motivele acestei provocări — este vorba tocmai de o replică la dispreț —, dar rezultatele sînt cu totul nefericite. Într-adevăr, se tulbură astfel înțelegerea formelor politice, în primul rînd a faptului că există forme politice distincte, în număr finit. În plus, devenim incapabili să mai înțelegem tribul însuși ca formă politică.

Cîteva cuvinte doar despre trib. În importanta sa carte *Démocraties*[5], Jean Baechler îl studiază într-o manieră foarte interesantă. Îl înțelege în relația sa cu cea dintîi formă politică, *ceata*, grupul de 20–25 de vînători-culegători care constituia organizația colectivă de bază a oamenilor din paleolitic. Ceata face loc *tribului* atunci cînd presiunea demografică devine prea puternică, ocaziile de conflict se multiplică, iar membrii societății au nevoie de o protecție mai amplă decît cea a cetei. Tribul este forma colectivă care asigură această protecție. Ea se definește printr-o dublă mișcare permanentă de fisiune, sau de diviziune, cînd pericolul e îndepărtat,

[5] Calmann-Lévy, col. „Liberté de l'esprit", Paris, 1985.

și de fuziune, sau de coagulare, cînd pericolul se apropie. Îmi veți spune: ce ne pasă nouă de ce se petrecea la sfîrșitul paleoliticului? Care e legătura cu marile mize ale dezbaterii contemporane? Legătura e următoarea: studierea tribului stabilește că nu există o formă politică nedefinită, că pînă și cea mai suplă și mai plastică organizare politică, tribul deci, este deja perfect definită. Ea este calitativ distinctă de celelalte forme, în primul rînd de ceata care o precedă și de cetatea care îi urmează.

Există, așadar, un număr determinat de forme politice. Este una din afirmațiile „teoretice" cele mai importante ale științei politice. Lumea umană, în măsura în care este politică, nu prezintă o variabilitate nedefinită: ea e articulată, ordonată. Din clipa în care trăim politic, trăim într-o formă politică, sau în tranziția de la o formă la alta. Această afirmație teoretică este plină de consecințe „practice". Să luăm bunăoară construcția europeană: dacă abandonăm în mod hotărît forma-națiune, vom fi nevoiți să alegem o altă formă, fiindcă nu putem trăi într-o indistincție politică. Care sînt aceste forme? Am plecat de la națiune, am evocat ceata și tribul, am făcut aluzie la cetate. Jean Baechler asociază cetatea cetei și tribului în felul următor: „Cetatea amintește de ceată și de trib prin importanța primordială a relațiilor personale și a contactului fizic dintre membrii societății, dar ea e complet diferită de celelalte două printr-o coeziune foarte puternică, o distincție marcată între public și privat și o instituționalizare foarte accentuată a politicului, pe care nu o regăsim decît în națiune."[6] E necesar acum să ne oprim la cetate.

Cetatea este punctul de pornire al oricărei reflecții politice, un punct de pornire la care trebuie să revenim mereu. Este nucleul originar al politicii europene și occidentale, care și-a luat pînă și numele din ea: *polis* este termenul grecesc pentru cetatea care se autoguvernează. În marile momente ale istoriei noastre politice, referința la cetate se impune

---

[6] *Ibid.*, p. 338.

în mod natural. Revoluționarii francezi au visat la Sparta și la Roma republicană. Mai recent, în circumstanțe mai puțin dramatice, desigur, cînd în 1968 manifestanții strigau: „Alegerile, capcană pentru proști!", ei cereau, în locul democrației reprezentative, democrația directă, cea care și-a aflat expresia cea mai strălucită la Atena și, într-o mai mică măsură, în Roma republicană. Și chiar atunci cînd se susține, așa cum au făcut autorii liberali după Revoluția franceză, că în condițiile lumii moderne cetățenia de tip antic nu mai este nici posibilă, nici dezirabilă, ei definesc libertatea modernă în raport cu *experiența* antică a politicului. Subliniez cuvîntul *experiență*. Cetatea antică nu e doar o amintire măreață, o imagine strălucită, un prestigiu, totul depinde de o experiență fondatoare, de descoperirea a ceea ce pot și trebuie să facă oamenii ca să ajungă la *dreptate* și la *fericire*. Este necesar să descriem pe scurt viața cetății, care reprezintă, alături de națiune, cea mai politică dintre formele politice.

Pentru filozofii greci, cetatea este forma prin excelență a vieții politice. Viața cetățeanului „în cetate" constituie, în opinia lor, singurul mod de viață pe deplin „conform naturii". Acesta este sensul celebrei formule a lui Aristotel: „omul este un animal politic" — politic, adică făcut ca să trăiască în cetate. Dar din ce cauză — sau prin ce anume — este cetatea în mod special naturală? Ea corespunde în fapt puterii omenești de a cunoaște și a iubi. Puterea de a cunoaște: cetățenii se cunosc mai întîi pentru că se văd — se cunosc măcar „din vedere" —, cetatea avînd o întindere limitată. Cum hotărîrile sînt luate de adunarea poporului în urma deliberărilor publice, toate articulațiile politice ale cetății sînt, ca să spunem așa, vizibile. Cetatea este „sinoptică" (*eusynoptos*, vezi *Politica*, 1326 b). Puterea de a iubi: este legată de puterea de a cunoaște, fiindcă cetățeanul se identifică lesne cu o comunitate care-i este imediat prezentă și familiară. Putem susține că acest caracter natural al cetății reiese din faptul că cetățenii, uneori chiar și cetățenele, se înfățișează goi în palestră. Această nuditate îi deosebește pe greci de barbari.

Caracterul natural al cetății se vădește într-o manieră dinamică prin aceea că cetățeanul se afirmă prin el însuși, în carne și oase, fără sprijinul unui „reprezentant" sau al unui „funcționar". În raport cu exteriorul, este el însuși soldat, iar cetatea se află de multe ori pe picior de război. În interior, participă el însuși la deliberarea suverană și la magistraturi. Într-un cuvînt, cetatea nu cunoaște decît raportul față către față: fără cabină de vot! Fără filtru, fără lichid de răcire, fără odihnă, un soi de permanentă incandescență. Frumoasa unitate a cetății, „frumoasa totalitate" despre care va vorbi Hegel — iată niște expresii înșelătoare. Platon scrie: „... fiecare dintre ele reprezintă mai multe cetăți, și nu doar o «cetate» [...]. Orice s-ar petrece [într-o cetate], sînt, de fapt, două, dușmane între ele, una a săracilor, cealaltă a bogaților."[7] În dinamismul său natural, cetatea este însuflețită de un război dublu: războiul exterior împotriva celorlalte cetăți, războiul interior dintre bogați și săraci. Aceste două mișcări au tendința să intre în rezonanță una cu cealaltă, să se multiplice una prin cealaltă, ceea ce conduce la această *megistè kinèsis* — criza cea mai gravă, „mișcarea" cea mai amplă — a istoriei, potrivit expresiei lui Tucidide, care a fost războiul peloponesiac, în care cetățile grecești și-au epuizat forțele: ele au trebuit să se supună curînd dominației macedonene. Adevărul cetății constă în libertate și război, indisolubil legate între ele.

Este un adevăr trist. Din această cauză, în ciuda prestigiului inegalabil al Atenei, Spartei și Romei, în ciuda nemulțumirii sau uneori chiar a revoltei suscitate de constrîngerile neliberale ale ordinii feudale, apoi ale monarhiei, cetatea nu va apărea ca posibilitate politică realmente dezirabilă înaintea secolului al XVIII-lea, dar și atunci va fi vorba despre o cetate complet transformată. În secolul al XVIII-lea, ordinea ierarhică tradițională este definitiv discreditată. Așa cum am arătat deja, ea se întemeia pe supunere, pe principiul

---

[7] Vezi Platon, *Opere V*, *Republica*, 422 e, trad. de Andrei Cornea, Editura științifică și enciclopedică, București, 1986, p. 202.

supunerii față de puterile temporale și spirituale. Acum se urmărește instituirea libertății. Dar singurele forme libere care se cunosc sînt cetățile; iar cetățile reprezintă domnia facțiunilor și războiul permanent. Este vorba, așadar, de a transforma dinamica cetății, separînd libertatea de dezordinile ce o însoțeau în lumea antică. Acest lucru a fost obținut prin două mari reforme.

Prima este instituția *reprezentării*. Democrației directe i se substituie republica reprezentativă, care permite filtrarea voințelor și pasiunilor poporului. Acesta este marele merit al Constituției engleze în opinia lui Montesquieu, care remarcă: „Cele mai multe dintre republicile antice sufereau de un mare defect: anume că poporul avea acolo dreptul să ia hotărîri active, care cer o anumită executare, lucru de care el este cu totul incapabil. El nu trebuie să ia parte la guvernămînt decît pentru a-și alege reprezentanții, ceea ce îi stă pe de-a-ntregul în putință."[8] Firește, chiar în acel moment se declanșează o mare dezbatere, poate chiar cea mai mare dezbatere a democrației moderne, aceea a reprezentării: acolo unde Montesquieu vede un filtru judicios care tempereaza impetuozitatea poporului, Rousseau vede trădarea voinței generale: „Din momentul în care un popor își alege reprezentanții, nu mai este liber."[9]

A doua mare reformă — care reprezintă, înainte de orice, un mare eveniment — este *multiplicarea intereselor*, o multiplicare ce îl exasperează pe Rousseau. Acesta din urmă vede prea bine că marea diferență dintre cetatea antică și statele moderne nu e atît faptul că cetățenii greci sau romani erau, la nivel individual, mai virtuoși decît francezii sau englezii din vremea sa, cît acela că în cetatea antică existau „mult mai puține afaceri particulare", cum spune el în același capitol. Tocmai această simplitate și această vizibilitate a intereselor private fac atît de evidentă, de frontală, și deci periculoasă pentru cetate, opoziția dintre săraci și bo-

---

[8] *Despre spiritul legilor*, XI, 6, ed. rom. cit, p. 199.
[9] *Contractul social*, III, 15, ed. rom. cit., p. 165.

gați. Pentru a atenua această opoziție, trebuie, în contrast cu dorințele lui Rousseau, multiplicate interesele private, multiplicate „facțiunile". Ideea este expusă cu o claritate perfectă într-unul din textele fundamentale ale politicii moderne, cel care explicitează filozofia politică aflată la baza regimului din Statele Unite ale Americii. Este vorba despre *The Federalist Papers*, scrise îndeosebi de Hamilton și Madison în 1788.[10]

Constatăm că politica modernă, care înțelege să restabilească libertatea fără a antrena totodată războiul, contrariază direct logica politicii antice. Cetatea antică avea nevoie de o populație puțin numeroasă și omogenă, spre a rămîne „sinoptică". Statul modern, dacă vrea să fie liber, necesită o populație numeroasă și variată. El apare atunci ca o cetate extinsă și diluată în mod deliberat, artificial. Mai precis, pentru ca dinamismul cetățenilor să nu antreneze dublul război care a distrus cetățile antice, sînt interpuse două artificii: pe de o parte, filtrul reprezentării, pe de altă parte, o legislație care favorizează libertățile individuale, în special libertatea comercială. În noua comunitate, cetățeanul nu este aproape niciodată *imediat* cetățean: el este mai întîi agent al intereselor sale private, deopotrivă „morale" și „materiale", și în măsura în care este cetățean el are nevoie de medierea reprezentanților săi. Putem spune, ca Rousseau, că el nu este liber decît „în timpul alegerii membrilor parlamentului"[11], dar în acest fel putem beneficia de libertate în absența războiului.

Surpriza e că lucrurile nu s-au petrecut astfel. Instaurarea politicii moderne în cadrul național de către revoluția americană și mai ales cea franceză a declanșat un nou ciclu de războaie, nu doar războaie externe cu războaiele Revoluției și Imperiului, ci și războaie interne cu cristalizarea unei noi opoziții generale între bogați și săraci, pe care o vom desemna printr-o expresie mai abstractă: luptă de cla-

[10] Vezi mai ales *Le Fédéraliste* X și LI, trad. fr, LGDJ, Paris, 1957.
[11] *Contractul social*, III, 15, ed. rom. cit., p. 164.

să sau război între clase. Și cum războiul dintre cetățile grecești intrase în rezonanță cu războiul dintre bogații și săracii din fiecare dintre ele, producînd războiul peloponesiac și slăbirea ireparabilă a cetăților, războiul națiunilor din Europa a intrat în rezonanță cu lupta de clasă, suscitînd cele două mari războaie din secolul XX, care au marcat sfîrșitul independenței națiunilor europene: așa cum cetățile grecești trebuiseră să se supună hegemoniei macedonene, națiunile europene au fost nevoite să se supună hegemoniei americane (ca să nu mai vorbim despre cele care au trebuit să se supună tiraniei sovietice). Astfel, sîntem tentați să afirmăm că națiunile europene, construite tocmai pentru a *nu* semăna cu cetățile antice, cel puțin pentru a fi ferite de defectele lor cele mai devastatoare, au sfîrșit prin a se asemui cu cetățile antice în ceea ce aveau ele mai rău.

Va trebui să revenim pe larg asupra acestor subiecte, asupra războaielor și totalitarismelor din secolul XX. Dar este oare posibil să tragem de pe acum, din aceste mari evenimente, cîteva învățăminte generale privind forma-națiune care ne preocupă în mod special? Putem spune, spre liniștea noastră, că în fond catastrofele secolului XX nu derivă din faptul național ca atare, ci din ceea ce a antrenat, în vîrtejul ei, rivalitatea dintre națiunile democratice și cele nedemocratice — sau foarte puțin democratice — și că tocmai acestea din urmă, în special Germania, sînt principalele responsabile pentru dezastru. Există mult adevăr în afirmația curentă — ca și în remarca, la fel de curentă — potrivit căreia nu s-a declanșat niciodată un război între două națiuni pe deplin democratice. În același timp, forța periculoasă a dinamismului național al națiunilor democratice înseși — un dinamism cîtuși de puțin lămurit, dacă e condamnat, cînd îl calificăm drept „naționalist" — sugerează că artificiile științei politice moderne s-au dovedit a fi, în anumite împrejurări, de o eficacitate limitată: națiunea modernă a fost deopotrivă critica și imitația cetății antice, negația și prelungirea ei.

Această analiză a juxtapus într-o manieră puțin brutală — dar apropierea făcută este de altminteri un loc comun

(ilustrat de Albert Thibaudet și Arnold Toynbee) — ciclul cetății grecești și ciclul națiunii europene, într-un fel ca și cum fondatorii politicii moderne ar fi lucrat direct asupra cetății grecești, ca și cum ar fi reformat-o direct. Or, între cele două cicluri s-au scurs douăzeci și două sau douăzeci și patru de secole. Această lungă perioadă a fost firește umplută de alte forme politice.

Așa cum am mai amintit, după ruinarea cetăților grecești în războiul peloponesiac, a urmat dominația lui Filip al Macedoniei, apoi imperiul fiului său Alexandru, Alexandru cel Mare, imperiu care a acoperit Orientul pînă la Ind. Lumea greacă a trecut astfel de la cetate la imperiu. Transformarea a fost și mai uimitoare în vestul Mediteranei, fiindcă în această parte a lumii vechea cetate însăși, Roma, a devenit inima sau capul noului imperiu (în timp ce Macedonia se afla cu totul la periferia lumii grecești). Imperiul lui Alexandru, în ciuda strălucirii și fecundității sale extraordinare, nu a supraviețuit politic întemeietorului său. Imperiul Roman a durat cinci secole în Occident, cincisprezece în Orient. Cetatea însemna război și libertate; imperiul a însemnat pace — *pax romana* (războiul fiind transportat pe îndepărtatul *limes*) — și proprietate, sau drept privat. Politica antică, greacă sau romană, se desfășura astfel între condensarea, incandescența vieții civice din cetate și extensia și diluarea sa în imperiu. Dar după ciclul grec și ciclul roman, acest ritm a fost întrerupt. Atunci a început politica modernă.

Cum se explică această ruptură în ritmul „natural" al politicii? Pentru un istoric atît de competent ca Montesquieu, motivul — sau unul din motive — constă în însăși perfecțiunea Imperiului Roman care a tăiat rădăcinile libertății pe toată durata dominației sale. Un alt motiv, legat poate de primul, constă în apariția unei comunități de un gen inedit, a unei noi Rome, și anume Biserica. Așa cum am arătat în expunerea consacrată „vectorului teologico-politic", Biserica a introdus o extraordinară inovație politică, propunînd o „comunitate universală reală", ai cărei membri potențiali sînt absolut toți oamenii. Imperiul său este astfel mai întins

decît cel mai întins imperiu. Pe de altă parte, principiul său interior, caritatea, promite o unire și mai strînsă decît cea pe care o poate genera prietenia civică. Prin urmare — și acesta este un punct capital al istoriei noastre —, cele două forme politice păgîne, cetatea și imperiul, au fost definitiv intimidate de Biserica creștină. Ele nu au dispărut, ba chiar au ieșit din nou la suprafață — e de ajuns să menționăm pe de o parte orașele din Flandra, din Germania de Nord sau din Italia de Nord, pe de altă parte Sfîntul Imperiu Roman de Națiune Germanică —, fără să depășească însă vreodată un anumit nivel de forță și de influență. Afirmarea cea mai eficientă a politicului, în general a vieții profane, împotriva Bisericii a aparținut unui agent politic inedit, specific Europei creștine, și anume regele, „regele creștin". Am să vorbesc mai pe larg despre asta data viitoare, „regele creștin" a fost un operator istoric de o extraordinară complexitate și fecunditate: a reprezentat, succesiv sau chiar simultan, vîrful piramidei vasalităților feudale și suveranul raționalizator, modernizator și naționalizator. Persoana lui putea fi foarte mediocră, dar prin rolul său teologico-politic el lega trecutul de viitor și asigura uimitoarea durată și continuitate istorică proprie corpurilor politice europene. Prin el, națiunea a intrat în lume și a devenit forma politică dominantă și aproape exclusivă a lumii creștine.

Îmi rămîne să vă spun cîteva cuvinte despre imperiu. Fără îndoială, această formă politică nu a regăsit niciodată în lumea creștină locul pe care-l ocupa în lumea păgînă. Dar ea n-a încetat să contribuie la istoria noastră. Trec peste istoria Sfîntului Imperiu Roman de Națiune Germanică, care nu a decedat oficial decît în 1806, peste șocul produs de un alt imperiu, cel al lui Napoleon, peste rolul ideii de imperiu în formarea monarhiilor naționale — „regele este împărat în regatul său" —, peste imperiile coloniale ale națiunilor europene, și mă limitez la epoca prezentă. Voi distinge trei imperii, sau trei tipuri de imperii: un imperiu real, un imperiu posibil, un imperiu virtual.

Imperiul real este evident imperiul american. Statele Unite nu îndeplinesc doar o „funcție de imperiu", nu reprezin-

tă doar asiguratorul, consumatorul și puterea de intervenție de ultimă oră, cum a fost Marea Britanie în secolul al XIX-lea, ci exercită, mai mult decît a făcut-o vreodată Marea Britanie, o veritabilă guvernare imperială, prin intervențiile financiare, diplomatice sau militare directe, dar mai ales prin faptul că fixează regulile potrivit cărora majoritatea cetățenilor planetei consimt să trăiască: tribunalele americane, agențiile americane de *rating*, procedurile contabile americane sînt considerate de americani *și de ceilalți* ca purtătoare de norme universale. Unul dintre semnele caracterului imperial este că limita dintre interior și exterior tinde să se estompeze: orice neamerican este un cetățean potențial al Statelor Unite, iar jurisdicția americană tinde implicit — sau chiar explicit — să se extindă la ansamblul planetei. Este important să adăugăm că imperiul american este un imperiu îndeobște binevoitor și adesea luminat. În multe circumstanțe, a meritat chiar calificativul de generos, și e singurul imperiu, alături de cel al lui Alexandru, aflat într-o asemenea situație.

Ar fi imprudent să deducem din aceste fapte — verificabile, cred — justificarea unei politici „imperialiste" sau, potrivit unui eufemism în vogă, „unilateraliste". Oricît de puternic și de întins ar fi imperiul american, el își atinge în mod natural limitele. Limita cea mai constrîngătoare este de ordin „gnoseologic": Statele Unite au prea multe interese în lume și sînt prea puțin preocupate de restul lumii ca s-o poată guverna fără sprijinul aliaților sau chiar al rivalilor lor. Sîntem tentați să spunem că Statele Unite reprezintă un soi de „instrument comun" de care se slujește lumea pentru a se guverna. Politica americană poate, desigur, urmări în mod legitim interesele Statelor Unite, dar trebuie să ia în calcul această natură de „instrument comun". Iată de ce, de altminteri — să o spunem în treacăt —, ideea unui „scut antirachetă", propusă de actuala administrație americană, reprezintă o idee atît de proastă. Lăsînd deoparte orice considerație legată de fezabilitate și de cost, înțelegem lesne că orice progres al acestui „scut" nu ar face decît să

agraveze „deficitul gnoseologic" al politicii externe americane. E plăcut să te simți puternic, e plăcut poate și ca americanii să se simtă cei mai puternici — *on top of the world* —, dar sentimentul bazat pe o invulnerabilitate cvasiabsolută le-ar tăia orice elan să trateze cu un minimum de competență și de inteligență crizele cele mai grave ale planetei pe care sînt singurii — și vor rămîne multă vreme singurii — care să le poată trata. Firește, e prea devreme ca să evaluăm consecințele atacului terorist de la 11 septembrie 2001 asupra relațiilor dintre Statele Unite și restul lumii.

Imperiul posibil este cel pe care-l va clădi într-o bună zi Europa în cazul în care construcția Europei va ajunge la vreun rezultat. Am să mă ocup mai tîrziu de această chestiune.

Imperiul „virtual" — poate nu e cea mai fericită expresie — are o cu totul altă natură. Ar fi vorba de imperiul lipsit de o forță comună, cu excepția firavului ONU, constituit din ansamblul umanității, al actualei specii umane. Dar oare umanitatea, ca ansamblu al oamenilor vii, are o existență politică reală, sau cel puțin potențială? Teoreticianul cel mai sistematic al imperiului, poetul Dante, scrie în *De monarchia* că „există o operație specifică umanității universale — *est (ergo) aliqua propria operatio humanae universitatis*"[12]. Există o asemenea „operație specifică umanității universale"? Rousseau neagă acest lucru: „Nu există între oameni o societate naturală și generală."[13] Iată de ce Rousseau a fost un partizan atît de vehement al cetății antice, sau al națiunii care seamănă cel mai mult cu cetatea: oamenii nu pot trăi decent decît într-o comunitate instituită în interiorul anumitor limite. Vă dați seama de influența politică practică a acestei mari probleme teoretice. Dacă socotiți, ca Dante, că există o societate generală a speciei umane, că aceasta este virtual în ordine în ansamblul său, veți privilegia o versiu-

---

[12] *La Monarchie*, I, 3, Belin, col. „Littérature et politique", Paris, 1993, p. 84.

[13] *Manuscrit de Genève* (este vorba de prima versiune a *Contractului social*), I, 2, în *Oeuvres complètes*, Gallimard, „Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1964, vol. III, p. 288.

ne sau alta a imperiului, de pildă veți privilegia actuala construcție europeană, inclusiv cu caracterul de extindere indefinită care o caracterizează. Dacă credeți, ca Rousseau, că o asemenea societate — că o asemenea ordine — nu există, veți fi, asemeni lui, partizanul națiunii, adică al unei ordini politice care-și recunoaște particularitatea.

CAPITOLUL V

Națiunea și lucrarea democrației

Am încercat să creionez un tablou sumar al formelor politice. M-am străduit îndeosebi să schițez relația dinamică determinantă pentru istoria Europei, și anume relația dintre cetate, imperiu și Biserică, ce și-a aflat „soluția" în națiune. Aș vrea acum să-mi concentrez atenția asupra formei-națiune, asupra națiunii luate în ea însăși și pentru ea însăși. Am să încep prin a încerca să descriu faptul — sau fenomenul — națiunii; apoi, am să prezint și am să discut cartea lui Ernest Gellner care are marele merit de a propune o temă plauzibilă și chiar puternică despre sensul social al națiunii; în fine, am să analizez relația dintre națiune și democrație, care nu pune doar o problemă de sociologie istorică, ci și o problemă spirituală. Să începem cu începutul, cu *descrierea* națiunii.

Am putea intitula această parte: „națiunea, sau cele trei autarhii". Inspirîndu-mă din textul lui Jean Baechler[1], voi distinge între autarhia economică, autarhia diplomatică și strategică și autarhia pasională. Cum cele trei autrahii sînt astăzi pe cale să se erodeze, vedem mai limpede ca niciodată că ele erau, sînt constitutive formei-națiune, esențiale pentru existența acestei forme. Înțelegem mai bine lucrurile atunci cînd ele au încetat să mai meargă de la sine, adică, din punct de vedere istoric, cînd riscă să dispară, să moară.

Să examinăm mai întîi *autarhia economică*. A vorbi de autarhie economică reprezintă astăzi aproape un pleonasm,

---

[1] „Dépérissement de la nation?", *Contrepoints et commentaires*, Calmann-Lévy, Paris, 1996.

în măsura în care primul sens al substantivului este pentru noi unul economic: a trăi în autarhie înseamnă a trăi din propriile resurse, cele ale grupului și teritoriului căruia îi aparții, fără a avea nevoie să imporți bunuri sau servicii, fără a avea nevoie să faci comerț sau să participi la schimbul de bunuri. Termenul autarhie evocă astăzi idei și imagini antipatice. Ne gîndim la economiile de război, de pildă la cea a Germaniei în timpul primului război mondial, a cărei industrie chimică multiplica surogatele menite să se substituie produselor pe care blocada aliată o împiedica să le importe. Ne gîndim la regimurile totalitare, la Albania pînă nu de mult, la Coreea de Nord chiar și în zilele noastre[2] etc. Ideea de autarhie evocă un trecut de închidere și repliere în sine și, firește, alegem un viitor de deschidere... În același timp, trebuie să fim conștienți că, pînă la o dată destul de recentă, o anumită autarhie a reprezentat dorința și legea tuturor corpurilor politice — desigur, cu excepția celor a căror activitate principală era comerțul, care erau, ca să spunem așa, specializate în comerț, ca odinioară orașele din nordul Germaniei sau astăzi Hong-Kong-ul. Multă vreme, comerțul s-a dezvoltat mai mult în interiorul națiunilor decît între națiuni. Într-o carte importantă, Karl Polanyi a subliniat că „marea transformare", adică desfășurarea economiei de piață moderne, era inseparabilă de constituirea piețelor *naționale*: piața economiei de piață a fost mai întîi și mult timp îndeosebi piața *națională*.[3] O singură țară din Europa a renunțat în mod deliberat la autarhie de la mijlocul secolului al XIX-lea, Marea Britanie, care, o dată cu *Corn Laws* (1846), a consimțit să depindă de exterior pentru alimentația sa de bază: sentimentul său de siguranță se baza pe superioritatea ei industrială și financiară generală, precum și pe supremația ei pe mare. Desigur, posedarea unui imperiu colonial le-a permis anumitor națiuni de pe conti-

[2] Regimul său „autarhic" a ruinat-o: nu mai supraviețuiește decît cu sprijin alimentar străin, în special american.

[3] Vezi *The Great Transformation* [1944], trad. fr. *La Grande Transformation*, Gallimard, Paris, 1983.

nentul european să se bucure de o autarhie mai puțin încorsetată.

Abia după al doilea război mondial, și ca reacție la „protecționismul" care marcase perioada interbelică și contribuise, se credea, la dezvoltarea naționalismului belicos, piețele interne, piețele naționale, s-au deschis cu adevărat și, ca să spunem așa, sistematic: „Deschiderea piețelor europene unele față de altele și mai ales deschiderea lor spre piața atlantică și mondială datează, în esență, din marea și intensa fază de creștere care merge din 1950 pînă în 1974."[4] Anxietatea pe care o trezesc astăzi „delocalizările" nu decurge doar din convingerea, justificată sau nu, că de fapt concurența țărilor cu salarii mici contribuie puternic la șomajul din țările dezvoltate: „globalizarea" neliniștește în primul rînd pentru că rănește sentimentul de autarhie economică, inseparabil, pînă nu demult, de apartenența la o națiune.

Cea de a doua autarhie care trebuie analizată este *autarhia diplomatică și strategică*. În termeni mai obișnuiți, este vorba de independența și de suveranitatea națională. Fiecare națiune — și tocmai asta contribuie decisiv la definirea ei ca națiune — își determină „suveran" activitatea exterioară, își alege alianțele, „deosebește între prieteni și dușmani", face război sau face pace. Se spune adesea — eu însumi am afirmat-o — că națiunile europene au pierdut această independență în urma celui de-al doilea război mondial, cînd continentul european a fost împărțit în două și cînd „cortina de fier" s-a ridicat pe linia de demarcație definită de punctele de întîlnire dintre armata sovietică și cea americană. Firește, este un lucru adevărat, dar am putea stabili fără să greșim sfîrșitul acestei autarhii diplomatice și strategice într-o epocă anterioară, mai exact în 1917, cînd sosirea primelor trupe americane a făcut să se încline balanța primului război mondial în favoarea Aliaților. Cele „paisprezece puncte" ale președintelui Wilson fixează spiritul în care va fi elaborat tratatul de la Versailles. Dar, așa cum știți, Se-

---

[4] J. Baechler, *Contrepoints et commentaires*, *op. cit.*, p. 487.

natul american nu a ratificat tratatul, iar Statele Unite au refuzat să participe la Societatea Națiunilor pe care o dorise președintele Wilson. În orice caz, începînd din 1917, Statele Unite au fost un membru cu puteri depline, ba chiar un membru decisiv, în concertul european: abținerea lor, „izolaționismul" lor, începînd din 1919, a avut tot atîtea consecințe, cel mai adesea nefericite, ca și participarea lor după 1945 — de astă dată cu consecințe îndeobște fericite. Ultima acțiune externă a națiunilor europene pe care o putem considera „independentă", ultima lor tentativă de a menține sau a redobîndi o anumită autarhie diplomatică și strategică este intervenția franco-britanică la Suez în 1956, cînd un corp expediționar franco-englez a pus stăpînire pe zona canalului ca replică la naționalizarea canalului Suez de către colonelul Nasser. A fost un fiasco desăvîrșit, operațiunile fiind repede oprite sub presiune americană, iar corpul expediționar a fost rechemat. Vom reveni la aceste chestiuni diplomatice și strategice, dar trebuia subliniată de pe acum importanța autarhiei diplomatice și strategice în definirea națiunii, insistînd totodată asupra faptului că erodarea acestei autarhii este o lungă poveste care datează din faza finală a primului război mondial. Cînd spunem astăzi că națiunile europene își „abandonează" suveranitatea pentru a construi Europa federală, că își „transferă" suveranitatea Uniunii Europene, afirmația nu este cu siguranță valabilă în ce privește suveranitatea diplomatică și militară: aceasta a fost în mare măsură abandonată sau pierdută de multă vreme. În acest sens, construcția Europei este o consolare pentru neputința noastră diplomatică și strategică: fiecăreia dintre națiunile noastre ea îi lasă impresia că înfăptuiește o „acțiune externă". O consolare, dar nu și — sau nu încă — un remediu. Suma neputințelor noastre nu a produs pînă în prezent decît o neputință la scară mai mare. Vom vorbi foarte curînd despre acest lucru.

Cea de a treia autarhie, care, după Jean Baechler, intră în definiția națiunii, este ceea ce el numește *autarhia pasională*. Formula nu sună prea bine, dar ea desemnează în mod ex-

presiv ceva foarte important: „*Autarhia pasională* înseamnă posibilitatea de a concentra asupra comunității politice orice identificare afectivă cu o colectivitate şi de a adresa celorlalte comunități politice toate sentimentele negative de ură, dispreț și teamă. [...] În termeni concreți, pentru ca Franța să existe, trebuia ca francezii să simtă că există ca francezi, împotriva englezilor și germanilor, și invers."[5] „Identificarea pasională" este mai mult și altceva decît „sentimentul național", chiar dacă acesta e cuprins în ea: națiunea face ca în ea să fuzioneze toate celelalte identificări care-i sînt de-acum înainte complet subordonate. În ordinea tradițională, prenațională, „sentimentul de apartenență se leagă pe de o parte de entitățile locale — parohia, senioria, «ținutul» —, iar pe de altă parte de persoana regelui ca reprezentant vremelnic al unei dinastii. Într-o oarecare măsură, francezii există ca supuși respectuoși ai regelui Franței, dar Franța nu reprezintă decît spațiul unde se exercită puterea acestei dinastii. Pentru ca națiunea să apară, a fost nevoie ca francezii și Franța să sfîrșească prin a se întîlni. Întîlnirea a avut loc în două etape. Prima se situează în secolele XIV–XV și a fost îndreptată împotriva englezilor. Cea de a doua, decisivă, s-a petrecut împotriva dinastiei înseși, în timpul Revoluției"[6]. Firește, nu am timp să examinez prima etapă, care a fost ilustrată prin acțiunea de-a dreptul extraordinară a Ioanei d'Arc. Dar trebuie să spun două vorbe despre a doua etapă, care dă întreaga semnificație noțiunii de „autarhie pasională".

Știm cu toții că *Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului de la 1789* decretează că „națiunea este sursa esențială a principiului oricărei suveranități" (art. 3)*. Ceea ce merită subliniat este că ideea și sentimentul națiunii saturează, ca să spunem așa, corpul politic al Franței chiar și înaintea

---

[5] *Ibid.*, pp. 486–487.

[6] Vezi J. Baechler, *Démocraties, op. cit.*, p. 489.

* Vezi *Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului de la 1789*, în ed. cit., p. 14. (*N.t.*)

Declarației, încă de la reuniunea deputaților stării a treia din Stările Generale. Decizia unilaterală a reprezentanților stării a treia de a face singuri, fără ordinele privilegiate, verificarea comună a mandatelor a declanșat procesul de transformare a Stărilor Generale în Adunare Națională. Cum se vor numi reprezentanții stării a treia? Constituie ei o adunare a reprezentanților „poporului", adică a unei *părți*, oricît de majoritare, a corpului politic, cealaltă parte fiind constituită din ordinele privilegiate, sau o adunare a reprezentanților întregului ansamblu, fără părți, al corpului politic, așadar ai „națiunii"? Mirabeau a propus prima formulă, Sieyès pe cea de a doua. Moțiunea lui Sieyès a avut cîștig de cauză: verificarea comună fiind un drept al națiunii indivizibile, reprezentanții stării a treia nu pot fi doar reprezentanții stării a treia, sau ai poporului, adică ai unei părți a națiunii, ei reprezintă întreaga națiune.[7] Înainte de acest moment, înainte de această clipă, am putea spune, corpul politic numit Franța era articulat prin împărțirea în trei ordine. De acum încolo, el nu mai are o articulare internă, este unificat și indivizibil: faptul național saturează spațiul politic. În orice punct al națiunii, nu există decît națiunea, sau un reprezentant al națiunii.

Ne dăm seama, această fuziune a tuturor elementelor în creuzetul națiunii unitare și indivizibile reprezintă mai mult și altceva decît sentimentul național tradițional. Dar de ce ar determina acest moment fuzional sensul națiunii europene moderne? Faptul național nu se reduce, desigur, la faptul revoluționar, dar ceea ce este comun între realitatea națională obișnuită și momentul revoluționar e afirmarea unității și omogenității interioare. Ceea ce distinge națiunea de ordinea politică precedentă este că ea reprezintă un corp politic al cărui conținut e omogen, sau tinde spre omogenitate. Ce înseamnă asta?

---

[7] Vezi Ladan Boroumand, *La Guerre des principes: les assemblées révolutionnaires face aux droits de l'homme et à la souveraineté de la nation*, Éd. de l'EHESS, Paris, 1999.



Pentru a înțelege mai bine, trebuie să apelăm la lucrarea lui Ernest Gellner, care a făcut în mod strălucit sociologia acestei omogenități naționale. Să citim deci *Națiuni și naționalism.*

Să începem, alături de Gellner însuși, cu cîteva definiții: „Naționalismul este mai întîi un principiu politic, care statuează că unitatea politică și cea națională ar trebui să fie congruente. [...] naționalismul este o teorie a legitimității politice, care cere ca granițele etnice să nu le taie de-a curmezișul pe cele politice, și, mai ales, ca granițele etnice din interiorul unui stat dat [...] să nu îi separe pe deținătorii puterii de rest."[8] Sîntem tentați să spunem că, formulat astfel, principiul naționalist nu este decît o aplicare sau o versiune a principiului democrației reprezentative: în cazul în care conducătorii nu aparțin aceleiași etnii, sau „naționalități", ca masa poporului, aceasta se va considera oprimată, în orice caz prost reprezentată. E adevărat, dar Gellner are mai puțin în vedere principiul democratic, sau reprezentativ, sau chiar naționalist, de legitimitate ca atare, cît tipul de societate care corespunde acestui principiu, adică unei societăți unificate și interior omogene. Tocmai de acest fapt social inedit este interesat sociologul Gellner. El îi scoate în evidență specificitatea, amintind cîteva caracteristici de ordin prenațional, în cazul nostru — ale Vechiului Regim (deși Gellner, care este foarte savant, nu-și limitează referințele la Europa).

În vechea ordine, majoritatea oamenilor, mulțimea, poporul, trăiesc la un eșalon subnațional: în parohie, seniorie, „ținut", ca să reiau termenii pe care i-am împrumutat adineauri de la Baechler. Cei care-i guvernează trăiesc și gîndesc la un eșalon supranațional: acest lucru este eminamente valabil pentru cler, atunci cînd aparține unei Biserici supranaționale, ba chiar „universale", în cazul Bisericii catolice, dar este adevărat și pentru aristocrația ai cărei arbori ge-

[8] E. Gellner, *Națiuni și naționalism,* ed. rom. cit., pp. 9, 10.

nealogici desenează o rețea ce ignoră în bună măsură frontierele politice „naționale", și asta e valabil chiar și pentru conducătorii „națiunii", regi și regine care sînt adeseori niște străini, ori au de multe ori soții/soți de o altă „naționalitate". Faptul că regina era austriacă, așadar „străină", era în sine cît se poate de banal sub Vechiul Regim. Numai pentru că realitatea națională era deja intens prezentă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea Maria Antoaneta a fost poreclită cu ostilitate *austriaca* sau *străina*. Astfel, în ordinea prenațională, nu existau, ca să spunem așa, decît subnaționali și supranaționali; în ordinea națională sau „naționalistă", nu există — fie că e vorba de guvernați sau de guvernanți — decît „naționali".

Ce s-a întîmplat? Gellner răspunde: s-a întîmplat „societatea industrială". Noțiunea de „societate industrială" — în opoziție cu „societatea militară și tehnologică" — aparține inițial tradiției sociologice inaugurate de Saint-Simon și Auguste Comte. Originalitatea lui Gellner constă în a deduce faptul național din faptul industrial, din faptul „societății industriale". El explică în capitolul III ce înțelege mai exact prin această noțiune. Iată punctele principale. Este vorba mai întîi de o societate „rațională". Noțiunea a fost impusă de Max Weber, dar Gellner îi conferă un sens mai radical, sugerat de filozofiile lui Descartes, Hume și Kant: societatea noastră presupune — sau se percepe ca — o lume coerentă, omogenă, inteligibilă prin mijlocirea unui limbaj în principiu accesibil tuturor. Toate faptele acestei lumi, toate „faptele sociale", sînt susceptibile de a fi puse în relație unele cu altele. Fiind astfel, în principiu, comprehensibilă de la un capăt la altul, o asemenea societate poate fi transformată și ameliorată: ea e socotită ca trebuind-să-fie-neîncetat-ameliorată. Societatea industrială, sau rațională, se autopercepe în orizontul progresului. Așadar, fostei stabilități a rolurilor sociale îi succedă ceea ce numim, în mod sugestiv, „mobilitatea socială", necesară optimizării produsului social.

Dar ce se întîmplă cînd asemenea schimbări sînt constante și permanente, cînd ele devin trăsătura constitutivă a unei

ordini sociale? „Prin răspunsul la această întrebare", scrie Gellner, „se rezolvă cea mai mare parte a problemei naționalismului. Naționalismul își are rădăcinile într-un *anume tip* de diviziune a muncii, care este complex și se află în schimbare continuă, cumulativă."[9] Această diviziune a muncii pretinde, pentru a funcționa, un sistem educativ central și standardizat care oferă unui număr cît mai mare de copii și adolescenți o educație comună și standardizată, educație care îi face capabili să participe la această diviziune a muncii. Firește, o asemenea formație nu poate fi asigurată de familie sau de grupul local, aceste mici „segmente" care asigurau esențialul educației în epocile anterioare. Gellner își rezumă astfel analiza: „Nu ghilotina, ci inspirat numitul *doctorat d'État* este principalul instrument și simbol al puterii de stat. Monopolul educației legitime este acum mai important, mai esențial decît monopolul violenței legitime."[10] În opinia lui Gellner, așadar, dacă forma națională a fost elaborată și a avut cîștig de cauză este pentru că numai ea e capabilă să ofere cadrul politic al unei asemenea societăți industriale și raționale. Numai ea oferă un cadru destul de vast și totodată destul de omogen pentru funcționarea unei asemenea societăți.

Aceasta este, schițată sumar, teza lui Gellner. Este una dintre tezele cele mai interesante din sociologia politică despre faptul național. Ea face în mod convingător legătura între un mare număr de factori: tocmai asta se și așteaptă de la o teză sau de la o ipoteză științifică. În același timp, cum se întîmplă cu orice teză sau ipoteză științifică, apar două întrebări: prima, de a ști dacă ea nu lasă deoparte, fără o explicație satisfăcătoare, unele aspecte foarte importante ale fenomenului pe care pretinde că-l explică; a doua, dacă o altă teză sau ipoteză nu prezintă la fel de bine, sau chiar mai bine, fapte de care se ocupă ea însăși.

Să analizăm mai întîi pe scurt prima întrebare. E ciudat, dar se pare că teza lui Gellner despre naționalism nu are o

---

[9] *Ibid.*, p. 42.
[10] *Ibid.*, p. 57.

explicație pentru un fenomen major legat totuși de naționalism, și anume rivalitățile naționale și conflictele dintre națiuni. Mai rău, se pare că ea face acest fenomen deosebit de ininteligibil. Din ce cauză societățile industriale omogene, sau pe cale de omogenizare, au fost agenți sau subiecți ai celor mai mari conflicte pe care le-a cunoscut vreodată Europa, și chiar lumea întreagă? Nimic din funcționarea socială pe care Gellner o descrie atît de bine nu face inteligibil conflictul inexpiabil dintre „societatea industrială" Franța și „societatea industrială" Germania. În societatea industrială, sau rațională, a lui Gellner, membrii societății nu trăiesc — ca să spunem așa — decît *în interiorul* societății lor: de unde ar apărea atunci conflictul dintre două societăți industriale, care presupune, dimpotrivă, ca membrii unei societăți să aibă ochii ațintiți asupra membrilor celeilalte societăți? Există aici, cred, o mare dificultate pentru teza lui Gellner.

Să trecem la a doua întrebare, aceea de a ști dacă o altă teză nu ar prezenta la fel de bine, sau chiar mai bine, faptele. Nu încape nici o îndoială că, în fiecare etapă a demonstrației lui Gellner, sîntem tentați să subsumăm unui alt termen fenomenele pe care le descrie atît de bine și să vorbim despre o societate „democratică" acolo unde el vorbește despre societatea „industrială". Această societate în care nimeni nu este fixat la locul său, ci poate ajunge în principiu oriunde grație educației, această societate unde nici o separație publică nu ar putea să împiedice comunicarea socială, această societate unde guvernanții seamănă în esență cu guvernații, în fine, această societate unde oamenii sînt egali — oare nu e numită îndeobște societate democratică? Se va spune: ce importanță are? Puteți numi „democratic" tipul de societate pe care Gellner îl numește „industrial", puțin contează, nu e decît o chestiune de vocabular: problema este să cădem de acord asupra fenomenelor desemnate prin aceste cuvinte. E adevărat, dar mi se pare că noțiunea de democrație este mai bogată decît noțiunea de societate industrială: deși prezintă fenomene acoperite de

noțiunea de societate industrială, ea permite într-un fel și explicarea unor aspecte foarte importante ale formei-națiune pe care noțiunea de societate industrială le lasă neexplicate, în primul rînd acela, capital, pe care l-am menționat adineauri, privitor la rivalitățile și războaiele naționale. Democrația nu înseamnă doar egalitate, ci și libertate. Iar libertatea, pentru grup, ca și pentru individ, este faptul de a te guverna tu însuți. Acest „a te guverna tu însuți", pentru un corp politic aflat în mijlocul altor corpuri politice care vor și ele „să se guverneze ele înseale", înglobează posibilitatea, probabilitatea, poate chiar necesitatea unor frecușuri, ciocniri, conflicte, războaie. Și apoi, a te guverna tu însuți înseamnă a vrea *să fii tu însuți*, înseamnă a te afirma tu însuți, și asta presupune cu necesitate, pare-se, rivalitatea cu alte corpuri politice care vor și ele să se afirme.

Gellner îl critică energic pe unul dintre colegii săi, Elie Kedourie, care-i atribuie lui Kant paternitatea naționalismului. Așa e. Este foarte dificil să faci din Kant un autor naționalist. Kant este „universalist", poate cel mai universalist dintre filozofi. În acest punct, cred că Gellner are dreptate. Dar, vorbind despre noțiunea kantiană de autodeterminare, el scrie următoarele: „Ce legătură, alta decît verbală, are ea cu autodeterminarea națiunilor? Nici una. Pentru Kant, cu adevărat suverană este natura umană individuală [...] și ea este universală și identică la toți oamenii."[11] Mi se pare că Gellner introduce aici o separație greu de susținut între individ și colectiv, o separație dezavuată de Kant însuși, care era „republican". În orice caz, cum să ignori faptul că ideea autodeterminării, a autonomiei, o dată desprinsă, își are propria logică, propria mișcare, propriul elan?

Gellner citează de altfel aprobator un fragment aparținînd lordului Acton, foarte interesant în acest context: „A venit atunci o vreme în care s-a încetățenit pur și simplu ideea că națiunile nu trebuie guvernate de străini. Puterea legitim dobîndită și exercitată cu moderație a fost declara-

[11] *Ibid.*, p. 194.

tă nelegitimă."[12] Să înțelegem prin asta: de la o vreme, chiar și puterea legitimă exercitată cu măsură — de exemplu, cea a regelui Franței la sfîrșitul secolului al XVIII-lea — a părut insuportabilă. Nu mai e suficient *să fii guvernat* în mod tolerabil, vrei *să te guvernezi* singur. Și, pentru a te guverna tu însuți, trebuie, în corpul politic, să pui capăt distincției între părțile care comandă și părțile care se supun, trebuie topite împreună toate părțile corpului politic, trebuie produs un corp omogen susceptibil să fie animat de o voință comună. Am putea spune: numai un individ se poate guverna el însuși; așadar, pentru a se guverna el însuși, un corp politic trebuie să devină cît mai asemănător cu un individ; iar națiunea este acest corp politic *individual*. Ca orice individ care are conștiința individualității sale, care se dorește acest individ și nu un altul, ea este orgolioasă, în orice caz vanitoasă, adesea iritabilă, uneori agresivă.

Așadar, națiunea modernă este, în parte, o expresie a proiectului democratic modern. Grație formei-națiune, „a te guverna tu însuți", care, în forma-cetate, nu se putea referi decît la puțini cetățeni, include și îmbrățișează de acum înainte milioane, zeci de milioane de cetățeni. A percepe amploarea acestui fapt înseamnă a înțelege și, într-o oarecare măsură, a legitima extrema mîndrie a marilor națiuni europene în secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului XX: în Marea Britanie, în Germania, în Franța, predomina sentimentul că se ajunsese la un vîrf al istoriei, că avangarda europenilor elaborase forma politică ultimă a vieții civilizate. Nu e suficient să spunem că democrația și națiunea sînt două maniere de a exprima proiectul de *self-government*. Dinamismul social indus de faptul național și dinamismul social indus de faptul democratic se suprapun și se consolidează unul pe celălalt: democrația și națiunea sînt niște factori de omogenizare internă. Diferențele sociale, religioase, diferența dintre oraș și sat, toate aceste diversități tind să se topească în națiunea-Franța sau — și într-un fel e ace-

---

[12] *Ibid.*, p. 198.

lași lucru — în republica democratică. „Țăranii" devin „francezi" în același timp în care devin „cetățeni".

*

Totuși, fiindcă nimic nu e simplu pe lume, democrația și națiunea nu sînt doar niște aliați, sînt și adversari, ba uneori chiar dușmani. Pe măsură ce secolul al XIX-lea avansează, democrația progresează și națiunea se afirmă, se dezvoltă și partide pe care le putem numi — și care se autointitulează — „naționaliste", de pildă Acțiunea franceză [*Action française*] în Franța. Or, aceste partide naționaliste erau cel mai adesea niște partide antidemocratice. Desigur, ele declarau că sînt preocupate de binele poporului: Acțiunea franceză susținea că democrația reprezentativă îi reprezenta foarte prost pe francezi, că „țara legală" era o expresie nefericită a „țării reale", și în acest sens ea se înscria în logica democrației reprezentative. Dar o făcea împotriva voinței ei: Acțiunea franceză dorea să restabilească diferențele, articulațiile interioare ale corpului politic, care fuseseră topite și contopite de republica democratică. Ea viza, firește, o „guvernare bună", dar această „guvernare bună" avea drept condiție prealabilă sfîrșitul „autoguvernării" republicii democratice. În general, pe măsură ce secolul al XIX-lea se apropie de sfîrșit, indivizii și grupurile care, dintr-un motiv sau altul, sînt ostili mișcării democratice vin să îngroașe rîndurile partidelor naționaliste. Tocmai în numele națiunii se încearcă păstrarea și restabilirea independenței instituțiilor de comandă — mă refer, fără îndoială, la independența lor în raport cu controlul democratic. Printre aceste instituții de comandă, prima, cea mai prestigioasă, este evident armata. Astfel, națiunea este deopotrivă condiția și expresia democrației, precum și referința și resursa dușmanilor democrației. Ea este deopotrivă cadrul autoguvernării (*self-government*) și marele fapt opus autoguvernării. A fi-francez (sau german, sau italian) este elementul însuși al exercitării libertății, dar este și faptul necesar care îi poate fi opus libertății: de vreme ce ești francez, trebuie să te îngrijești mai

întîi de onoarea armatei franceze, iar dacă prima ta grijă este onoarea armatei franceze, nu te poți îndoi de vinovăția căpitanului Dreyfus...

Această ambivalență a națiunii în raport cu democrația este foarte tulburătoare pentru cetățean. Ea a contribuit în mare măsură la violentele dezordini care au marcat viața politică și spirituală a națiunilor europene la sfîrșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX. Într-adevăr, într-o asemenea situație partidele opuse nu știu ce fac pentru că nu pot recunoaște ce au în comun cu adversarul — în acest caz, ceea ce leagă în mod intim democrația și națiunea. Logica luptei face ca partidul „democratic" să devină nu numai dușmanul proclamat al națiunii, ci și dușmanul efectiv al democrației, iar partidul „naționalist" să devină nu numai dușmanul proclamat al democrației, ci și dușmanul efectiv al națiunii. Aceasta se poate observa în acele grupări politice, naționale sau transeuropene care, după primul război mondial, au dat naștere mișcărilor totalitare. În același timp, dacă ambivalența națiunii în raport cu democrația este foarte tulburătoare pentru cetățean, ea își pierde o mare parte din mister din clipa în care observăm următoarele: această ambivalență este ambivalența însăși a individului, sau a individualității. Individul uman, oricare ar fi el, prezintă aceeași ambivalență. Natura sa de individ — a fi acesta sau celălalt — este condiția de exercitare a libertății sale. În același timp, individualitatea individului, natura sa individuală, se poate opune libertății sale. Individului i se poate spune, își poate spune el însuși: „Fii liber! Fă ce vrei!" Dar i se poate spune, și își poate spune: „Fii tu însuți! Devino ce ești!" În contextul politic, „Fii liber!" este îndemnul „democratic"; „Fii tu însuți!" este îndemnul „naționalist".

Aceste considerații permit lămurirea celui mai celebru text — în Franța cel puțin — despre națiune, și anume conferința lui Renan intitulată tocmai: „Qu'est-ce qu'une nation?" (ținută la Sorbona în data de 11 martie 1882). Începînd cu această conferință, sau chiar începînd cu scrisorile

trimise de Renan lui David Strauss în timpul războiului din 1870[13], concepția franceză despre națiune — aceasta este o alegere liberă, „un plebiscit cotidian" — e în mod curent opusă concepției germane — națiunea este o comunitate de limbă și de rasă. Această opoziție este cît se poate de reală. Ea poate fi percepută și astăzi în diferența dintre legislațiile privitoare la naturalizarea străinilor, chiar dacă această diferență s-a redus o dată cu noua legislație germană. Dar sînt două versiuni distincte, opuse, dacă vrem, *în interiorul* unei *aceleiași* forme. Putem prefera, ca Renan, ca majoritatea dintre noi, concepția franceză concepției germane, dar ideea franceză de națiune nu se opune ideii germane așa cum adevărul se opune erorii. Ceea ce definește problema națiunii este tocmai faptul că națiunea comportă totodată ideea germană și ideea franceză: ea reprezintă întotdeauna dificilul amalgam al nașterii și libertății.

---

[13] Aceste texte pot fi găsite în Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation? et autres écrits politiques*, prezentat de Raoul Girardet, Imprimerie nationale, col. „Acteurs de l'Histoire", Paris, 1996.

CAPITOLUL VI

Europa și viitorul națiunii

Am insistat asupra ambivalenței care caracterizează relația dintre națiune și democrație. Cu ajutorul lui Ernest Gellner, dar luînd totodată o anumită distanță în raport cu tezele sale, am subliniat că națiunea modernă este parțial o expresie a proiectului democratic modern. Am văzut că grație națiunii, formei-națiune, dorința umană naturală de „a te guverna tu însuți" care, pînă atunci, nu-și putuse găsi împlinirea decît în forma-cetate — morfologie politică ce nu poate cuprinde decît un număr mic de cetățeni — această dorință umană naturală se poate realiza acum într-o formă ce reunește milioane, zeci, poate sute de milioane de cetățeni. Democrația a putut fi înfăptuită în marile state numai datorită regimului reprezentativ și *formei-națiune*. La sfîrșitul secolului al XIX-lea, în Marea Britanie, în Franța, în Italia, în Statele Unite, orgoliul național se confundă în mare măsură cu mîndria democratică. Acest fapt social major, omogenizarea internă, derivă în aceeași măsură, sau într-o proporție imposibil de precizat, din progresele națiunii și din progresele democrației, așa cum rezultă și din fenomenul instrucției publice sau al educației naționale. Se participă la o aventură comună care leagă într-o aceeași urzeală prezentul democratic de trecutul monarhic, și care promite un viitor de măreție națională și umană. Legătura dintre națiune și democrație a fost atît de strînsă, încît unii mai nutresc și astăzi convingerea că este vorba despre o legătură esențială, că *regimul* democratic modern este inseparabil de *forma* națională. Această convingere îi motivează pe cei mai luminați dintre indivizii ostili construcției europene, sau mă-

car pe cei mai neliniștiți de forma pe care ea a căpătat-o. Paul Thibaud pune întrebarea: „Raportul originar dintre națiune și democrație poate fi oare destrămat, și în ce condiții?"[1]

În același timp, și în sens invers — aceasta este ambivalența —, ideea națională devine din ce în ce mai mult, pe măsură ce secolul al XIX-lea se apropie de sfîrșit, referința și resursa dușmanilor democrației. Obiectivitatea apartenenței naționale — obiectivitate manifestată în *naștere* și în *limbă* — devine un fapt ce poate fi opus subiectivității voinței democratice. Nu contează ceea ce vrei — ce importanță are firava ta voință individuală? —, ci ceea ce ești, și ești ceea ce-a făcut din tine poporul tău de baștină, națiunea în sînul căreia te-ai născut! Iar naționaliștii — aici termenul se impune — opun instituțiile salutare, instituțiile de comandă, armata în primul rînd, cele care reprezintă sau încarnează națiunea seculară, instituțiilor ce instigă în secret la dezordine, cele care reprezintă voința momentană și superficială a populației, adică în primul rînd Adunarea națională, reprezentanții poporului. În naționalismul propriu-zis, națiunea devine dușmana democrației. Cum Europa a fost pustiită în secolul XX de dezlănțuirea naționalismelor, este absolut natural că a fost conceput proiectul de a lăsa definitiv în urmă naționalismul, de a-i tăia rădăcinile abolind progresiv forma națională, depășind-o, topind națiunile europene într-un corp politic nou, Comunitatea Europeană, sau Uniunea Europeană.

Ambivalența relației dintre democrație și națiune face în așa fel încît „construcția Europei" poate apărea în lumini foarte diferite. Cei care sînt în primul rînd sensibili la legătura strînsă dintre democrație și națiune vor privi „construcția Europei" cu multă neîncredere și teamă: vor avea tendința să vadă în instituțiile europene o mașină oligarhică străină de viața popoarelor europene, privîndu-le tot mai mult de *self-government*. Cei care sînt sensibili mai ales la

---

[1] Vezi *Discussion sur l'Europe* (cu Jean-Marc Ferry), Calmann-Lévy, col. „Liberté de l'esprit", Paris, 1992, p. 19.

forma antidemocratică și belicoasă pe care a luat-o naționalismul națiunilor europene în secolul XX vor avea tendința de a vedea în faptul național, în special în suveranitatea națională, ultimul obstacol, pe punctul de a fi depășit, în calea înfloririi definitive a democrației europene. Cred că aceștia sînt, în linii mari, termenii dezbaterii.

*

Este vorba de o dezbatere capitală, și ambele tabere trebuie ascultate cu aceeași atenție și același respect, ceea ce nu e cazul în Franța. Opinia publică oficială, dacă pot să mă exprim astfel, este aproape unanim în favoarea celei de-a doua ramuri a alternativei, ea e fără rezerve „pentru Europa" — prin opinie publică oficială înțeleg cea a mediilor de informare și a partidelor politice respectabile. Cealaltă ramură a alternativei, apărarea națiunii, este lăsată în seama partidelor extremiste, nerespectabile, în primul rînd a partidului comunist (dar acesta devine din ce în ce mai „european" pe măsură ce devine mai respectabil) și, desigur, a Frontului Național (sau membrilor săi răzleți), precum și a unor mici partide sau mișcări independente, anticonformiste sau refractare, cum vrem să le spunem. În același timp, faptul că, la referendumul asupra tratatului de la Maastricht, da-ul nu a triumfat decît cu o foarte slabă majoritate sugerează că aparențele sînt neîndoielnic înșelătoare: populația franceză, în ansamblul ei, este cu siguranță mai dezorientată și mai neliniștită decît ne-ar lăsa să credem discursul sigur de sine al guvernanților ei succesivi. În orice caz, problema este atît de importantă, încît trebuie s-o examinăm senin, fără să ne lăsăm intimidați de proclamarea caracterului „irezistibil" al construcției Europei (la urma urmei, și comuniștii, care vorbeau de altminteri despre „construcția socialismului", reduceau la tăcere obiecțiile afirmînd că istoria era de partea lor: știm care a fost rezultatul).

Dacă dezbaterea este adeseori atît de confuză, e pentru că cele două partide se pot revendica la fel de îndreptățit de la democrație. Sau, dacă vrem, noțiunea de democrație

comportă o ambiguitate, sau o dualitate, imposibil de depășit: pentru noi, democrația este garanția protejării drepturilor individuale, deci a autonomiei personale, fiind totodată organizarea autoguvernării (*self-government*), deci a autonomiei colective. Cele două aspecte sînt inseparabile, dar distincte. În limbajul filozofiei politice contemporane, primul aspect se referă la *individ*, al doilea la *cetățean*. Or, nu încape îndoială că „construcția Europei" înseamnă o extindere a drepturilor individului, a posibilităților care-i sînt oferite, și în asta constă, cu siguranță, o mare parte a atracției Europei pentru locuitorii națiunilor europene, cel puțin pentru aceia care sînt sau se simt capabili să profite de pe urma acestor noi posibilități. În același timp, și în sens invers, „construcția Europei" înseamnă — pentru moment, cel puțin, și fără îndoială mult timp de-acum încolo — o diminuare a puterilor cetățeanului[2]: forma vieții comune este din ce în ce mai mult determinată nu de rezultatele conversației naționale — oricît ar fi ea de conflictuală, aceasta se desfășoară într-un mediu familiar și omogen, căruia i se cunosc regulile jocului —, ci de rezultatele unui proces european care este, și va rămîne multă vreme, mult mai puțin inteligibil. Nu numai că acest proces face să intervină instituții nedemocratice cum ar fi Comisia de la Bruxelles, dar — mai cu seamă — guvernul democratic ales de fiecare țară trebuie să țină tot mai mult cont de voințele și dorințele guvernelor democratic alese ale celorlalte țări, de altminteri tot mai numeroase, și deci elementele care contribuie la rezultatul final sînt tot mai eterogene și mai străine cetățenilor din *toate* țările în chestiune. Tocmai în asta constă, se va spune, „construcția Europei"! Da, desigur, dar acest proces implică o diminuare continuă a sentimentului de responsabilitate civică pe care-l presupune identificarea civică.

---

[2] „Prin punerea în concurență a sistemelor sociale și fiscale care sînt națiunile, precum și prin extinderea reglementării suprastatale, se ajunge la un rezultat asemănător: sporesc șansele individului și se restrîng puterile cetățeanului", scrie Paul Thibaud în *Discussion sur l'Europe*, *op. cit.*, p. 40.

Asupra fiecărei națiuni europene apasă astăzi o dublă presiune uniformizatoare, una inseparabilă de globalizare și alta inseparabilă de europenizare. Această uniformizare în marș forțat nu e sinonimă cu o prietenie sporită. Apropierea însăși a națiunilor în cadrul european tinde să multiplice fricțiunile. Națiunile sînt ca indivizii: apropiindu-se, își pot descoperi cu plăcere asemănările, dar pot resimți totodată în mod dezagreabil sau dureros diferențele. Cetățenii democrațiilor se consideră adeseori prost reprezentați de guvernanții lor. Am subliniat că sentimentul de alienare este inseparabil de instituția reprezentării. Acest sentiment se accentuează inevitabil atunci cînd fiecare guvern european este supus presiunii crescînde a unei „opinii europene" care nu corespunde nici unei conversații civice europene, ci rezultă dintr-un proces indescifrabil și riscant. Cu puțin timp în urmă, s-a stîrnit o furtună împotriva guvernului austriac, care s-a domolit numaidecît. Cine a înțeles ceva?

*

Procesul care, potrivit expresiei lui Paul Thibaud, sporește șansele individului și restrînge puterile cetățeanului este primit favorabil, după cum am arătat, de mulți europeni. Să încercăm o reconstituire a argumentelor lor. Dacă sîntem în mod necesar indivizi, socotesc ei, nu e sigur că sîntem în mod necesar cetățeni. Este imperativ ca drepturile noastre individuale — „drepturile omului" — să fie garantate și să ne fie accesibile cele mai întinse spații de libertate cu putință; dar dacă e bine pentru noi să fim parte a unei voințe colective, a unei „voințe generale", ca una din apartenențele noastre, apartenența civică, politică, să aibă cîștig de cauză față de toate celelalte apartenențe ale noastre, asta, vor spune ei, e cel puțin îndoielnic. Din ce cauză apartenența națională n-ar fi o apartenență printre altele, ca apartenența locală sau profesională? Fiecare individ ar avea astfel un portofoliu de identități, printre care identitatea națională, așa cum are un portofoliu de acțiuni, sau o paletă de identități, așa cum pictorul are o paletă de cu-

lori. Această perspectivă este cu siguranță foarte seducătoare; ea îl flatează pe individul contemporan, făcîndu-l — sau presupunîndu-l — stăpîn suveran al apartenențelor sale. Ea înfăptuiește democrația simplificînd-o: în locul dualității, uneori al tensiunii, dintre individ și cetățean, afirmarea unilaterală a drepturilor și șanselor individului. Totuși, această democrație a individului este atît de unilaterală tocmai pentru că nu e sigur că termenul de democrație i se potrivește deocamdată. „Europa" organizată pe aceste baze ar fi un vast spațiu de *civilizație*, supus unor reguli uniforme, oferind imense posibilități indivizilor capabili să acționeze avantajos conform acestor reguli, dar nu un corp *politic* care să ofere cetățenilor săi o aventură comună, o „comunitate de destin".

Este oare de dorit o asemenea Europă-civilizație? Mai întîi, este ea posibilă? Aceste întrebări indică niște întrebări de ordin mai general: oare ființele umane pot trăi plenar fără să aparțină unui corp politic care să le ceară supunerea? Pot ele trăi doar ca agenți economici și morali, liberi și mobili într-un spațiu de civilizație? Vom analiza aceste întrebări în sine mai tîrziu. În orice caz, mi se pare că „construcția Europei" s-a bazat pînă astăzi pe această ambiguitate a ideii democratice, pe ezitarea neformulată și în primul rînd neînțeleasă dintre Europa-civilizație și Europa-corp politic. Oare „Europa" înseamnă depolitizarea, prin deznaționalizare, a vieții popoarelor europene, adică reducerea sistematică a existenței lor colective la activitățile societății civile și la mecanismele civilizației — adică la economie și cultură? Sau înseamnă construirea unui corp politic nou, a unei mari, enorme națiuni? „Construcția europeană" nu a progresat decît cu ajutorul acestei ambiguități, care făcea din Europa în același timp un lucru prozaic și util — să spunem ca PAC*-ul, la vremea sa — și un lucru sublim, această federație europeană, aceste State Unite ale Europei care ar înfăptui în libertate visul lui Carol cel Mare. Această am-

* Politica Agricolă Comună. (*N.t.*)

biguitate a fost desigur fericită în primele etape ale construcției europene. Cu cît se prelungește mai mult, cu atît ea riscă să devină ruinătoare. Va trebui ca europenii care fac Europa să sfîrșească prin a spune ce vor să facă făcînd-o.

*

Dacă această ambiguitate a durat atît de mult, dacă ea mai durează încă și în ziua de azi, nu e doar pentru că oamenii politici sînt neapărat calculați — unii dintre partizanii cei mai cumpătați ai unei „Europe politice", ai unei Europe „mare națiune", s-au gîndit că ea nu putea fi propusă ca atare, nu putea fi „vîndută" alegătorilor europeni, că aceștia nu puteau fi conduși spre pămîntul făgăduinței decît pe calea mai blîndă a unei Europe mai întîi „economice". Și asta nu numai pentru că oamenii politici, sau alegătorii lor, pot avea idei confuze și pentru că oamenii își manifestă cu atît mai aprig voința cu cît nu știu ce vor. Dacă această ambiguitate a durat atîta vreme, dacă ea mai durează încă, e pentru că mulți europeni cred că noțiunea de „Europa" are un conținut, un sens determinat; este vorba mai puțin de „a construi" numita „Europă", cît de a scoate la lumină o Europă deja existentă sub aparența diverselor națiuni; prin urmare, are puțină importanță cum se procedează, la sfîrșitul acestui proces vom ajunge să avem Europa, politică dacă va mai exista politică în lume, apolitică și postmodernă dacă sfîrșitul istoriei va fi survenit între timp. Pe scurt, Europa este substanța care subzistă sub accidentele naționale, este lucrul în sine mereu prezent în spatele fenomenelor naționale. Dar oare Europa există? Sau există în această formă, adică dincoace de orice formă politică?

Europa este cu siguranță mai întîi o noțiune geografică. Iar legea dezvoltării sale pînă aici pare să răspundă acestei caracteristici, fiindcă pînă în prezent a fost vorba de o lege de *extindere*. Totul se petrece ca și cum Europa, născută ca un mic nucleu de șase națiuni, asociind acestui nucleu un număr tot mai mare de națiuni europene, ar fi menită să îmbrățișeze în cele din urmă *toate* națiunile care aparțin

spațiului geografic în discuție. Bineînțeles, dacă așa ar sta lucrurile, am fi curînd confruntați cu niște rezultate ca să spunem așa comice, de vreme ce Europa ar trebui să includă Rusia, dar numai pînă la munții Ural, și Turcia, dar numai pînă la strîmtori, astfel încît cea mai mare parte a Istanbulului ar fi în Uniunea Europeană, dar nu și Anatolia! Firește că nimeni nu-și propune asemenea absurdități. Evocarea lor are însă meritul că ne atrage atenția asupra problemei frontierelor, la care voi reveni, precum și că demonstrează — tocmai prin reducere la absurd! — că definiția Europei nu ar putea fi doar — și nici măcar în principal — geografică.

Atunci ce altă definiție să reținem sau să luăm în calcul? Răspunsul cel mai frecvent este următorul: adevărata definiție, adevărata identitate a Europei este „culturală". Noțiunea de „cultură" este una din noțiunile cele mai înșelătoare din vocabularul politic contemporan: credem că spunem ceva, dar de multe ori nu spunem nimic. Vom face această tristă constatare dacă descompunem noțiunea de „cultură europeană" în diversele sale elemente constitutive. Într-adevăr, vom observa atunci fie că elementul luat în considerație mai curînd îi divizează pe europeni decît îi unește, fie că-i unește desigur pe europeni, dar, o dată cu ei, și pe multe alte popoare din afara granițelor Europei. În primul caz, religia — pusă de antropologi în centrul oricărei culturi — oferă un exemplu frapant. Din secolul al X-lea, ca să nu ne întoarcem și mai departe în timp, religia mai mult i-a divizat pe europeni decît i-a unit. De altminteri, statele europene moderne au fost construite — poate în primul rînd — și pentru a depăși dezbinările religioase. Și chiar dacă socotim că astăzi confesiunile creștine sînt reconciliate, fapt care mi se pare destul de departe de adevăr, cum ar putea „cultura creștină" a Europei — să folosim pentru o clipă acest limbaj — să formeze baza unității europene cînd musulmanii sînt tot mai numeroși printre noi, ca să nu mai vorbim de atei și agnostici? Un exemplu revelator al caracteristicilor de al doilea tip este reprezentat de „cultura democratică", mo-

ravurile democratice. Mai multe țări au fost puse pe lista de așteptare pentru intrarea în Uniunea Europeană, motivîndu-se că performanța lor democratică lasă de dorit. Cazul de departe cel mai plin de consecințe este evident cel al Turciei. Putem aproba motivele excluderii, dar moravurile democratice nu sînt suficiente pentru a defini pozitiv o identitate a Europei. Dacă așa ar sta lucrurile, toate țările democratice ar fi membre de drept ale Uniunii Europene, începînd cu Japonia și Australia.

Aceste observații par să sugereze energic că ideea unei „identități culturale" a Europei este o idee cel puțin confuză, poate chiar o idee lipsită de conținut. În același timp, ne vine greu să renunțăm la ideea că „Europa" înseamnă ceva, și încă ceva foarte important, în istoria umanității. Dar ce anume? Împrumut o remarcă lămuritoare de la Jean Baechler. După ce a amintit că, pînă la cucerirea Americii, totul se petrecea „ca și cum umanitatea s-ar fi scindat în mai multe specii care se ignoră aproape complet, cu excepția întîlnirilor anecdotice sau a luptelor marginale", el scrie că din 1492 „europenii descoperă restul lumii și-i impun legea lor, direct prin colonizare sau indirect prin difuzarea trăsăturilor culturale care aveau valoare universală, începînd cu trăsăturile tehnice și economice, dar și științifice, politice, ideologice [...] Prin intermediul Europei, istoriile naturale și istoriile locale sau regionale intră în contact. Acest contact marchează un [...] prag ireversibil, pornind de la care avem nu o istorie planetară, ci o istorie *unificată* de Europa"[3]. Aceste foarte simple evocări sînt extrem de judicioase. Fără a împărtăși sentimentul de superioritate a civilizației, și uneori a rasei, pe care îl încercau europenii din secolul al XIX-lea, dar și fără a ceda la reacția „anticolonialistă", care nu mai vede în dominația europeană decît un fenomen de exploatare și de forță, Baechler repereazä ce era întemeiat în conștiința de sine pe care și-au dezvoltat-o europenii, în convingerea

[3] J. Baechler, „L'Europe peut-elle encore faire l'histoire?", *Contrepoints et commentaires, op. cit.*, p. 494.

pe care o nutreau că reprezintă fruntea speciei umane, avangarda umanităţii. De fapt, prin tot felul de mijloace, dintre care unele inumane, ei au reunit toate părţile speciei umane, făcîndu-le să participe la o istorie de acum înainte comună. Europa, în istoria spiritului, reprezintă cu adevărat ceva foarte specific şi foarte preţios, nici mai mult nici mai puţin decît Universalul: universalul filozofiei, greceşti la origine şi care nu s-a putut desfăşura decît în Europa; universalul religiei creştine care-şi trimite „misiunile" la capătul pămîntului; universalul ştiinţei matematice şi al celorlalte ştiinţe „exacte"; universalul democraţiei întemeiate pe „drepturile omului". Prin urmare, cum am putut spune că ideea unei „identităţi a Europei" este o idee confuză sau goală?

Europenii au tot dreptul să fie mîndri ca europeni. Îşi pot situa foarte sus contribuţia la istoria umană, fără a risca să li se reproşeze complezenţa sau, cum se spune astăzi savant, etnocentrismul, cel puţin fără ca acest reproş să fie fondat. În acelaşi timp, ei sînt obligaţi să admită că universalul, tocmai pentru că este universal, nu poate fi proprietatea lor. Un chinez poate să considere fără nici o contradicţie că Imperiul de Mijloc formează un tot cu civilizaţia chineză, a cărei superioritate faţă de celelalte civilizaţii este evidentă. Un european nu poate considera că Europa e una cu universalul — în clipa aceea universalul ar înceta să existe! — sau că e una cu religia creştină care s-a răspîndit acum în cele două Americi, în Africa şi chiar în Asia, continente de misiune recentă, unde e poate mai vie decît în Europa; el nu poate considera că Europa e una cu ştiinţa matematică şi cu celelalte ştiinţe „exacte", cînd indienii, de pildă, se dovedesc atît de buni matematicieni şi autori de programe informatice; în fine, el nu poate considera că Europa e una cu democraţia, cînd Statele Unite ale Americii sînt cele care au păstrat sau restabilit democraţia pe continentul european, începînd cu 1917. De altminteri, se ştie prea bine că europenii au pierdut în favoarea Statelor Unite — şi mai întîi în propriii ochi — postura de invidiat de a fi în avangarda istoriei umane unificate, de a reprezenta deopotrivă Universalul şi Noul. Nu vedem deci cum ar putea ideea de Universal —

fie că e vorba de filozofie, religie, știință sau democrație — să definească astăzi sau mîine identitatea europeană.[4]

Trebuie adăugată o altă considerație. Descoperirea universalului de către Europa, sau descoperirile europene ale universalului nu au fost contribuția unei Europe unite, a unei Europe constituite în unitate politică, ci, dimpotrivă, a unei Europe divizate în națiuni rivale. Există un soi de contradicție șocantă în faptul că Europa descoperă unitatea speciei umane în vreme ce propriile diviziuni se exacerbează. Dar trebuie precizat caracterul acestor diviziuni. Europa s-a divizat între corpuri politice relativ puțin numeroase și în plus destul de comparabile ca forță, astfel încît nici unul dintre ele nu a fost capabil să impună o dominație durabilă, ceea ce se numea în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea o „monarhie universală". Legea laică a Europei a fost legea echilibrului european, un echilibru instabil, produs schimbător al concurenței, rivalității, adeseori al războiului, totuși echilibru. Se pare că această formulă politică — concurența unui număr limitat de corpuri politice comparabile într-o aceeași arie de civilizație — este deosebit de propice creației istorice. Cu cîtva timp în urmă, apropiam, după Thibaudet și mulți alții, războiul din 1914–1918 de războiul peloponesiac. Dacă apropierea acestor două catastrofe este justificată, poate că la fel se întîmplă și cu apropierea dintre succesele Europei și realizările Greciei: în ambele cazuri, aceeași formulă politică își desfășoară fecunditatea. Cum se explică o asemenea fecunditate? Jean Baechler face următoarea sugestie: „Orice inovație se putea răspîndi aproape instantaneu în aria culturală, pentru că întîlnea condițiile oricărei difuziuni: ca receptorii să fie atît de pregătiți pentru a o primi, încît să aibă impresia că au așteptat-o sau chiar că ei sînt cei care au descoperit-o."[5]

---

[4] Cu privire la „situația filozofică" a Europei, vezi pătrunzătorul articol al lui Philippe Raynaud „De l'humanité européenne à l'Europe politique", *Les Études philosophiques*, iulie–septembrie 1999, pp. 375–381.

[5] „L'Europe comme réalité et comme projet", *Contrepoints et commentaires, op. cit.*, p. 473.

Vedem că aceste consideraţii istorice, foarte lămuritoare, sînt în acelaşi timp foarte tulburătoare. Ele sugerează puternic că fecunditatea Europei îşi află cauza majoră în divizările Europei, în special în divizarea Europei în naţiuni. Dacă există astăzi ceva care s-ar putea numi Europa, datorăm în mod paradoxal acest lucru tocmai divizărilor sale. A pune capăt rivalităţii dintre naţiunile europene ar echivala nu cu pregătirea condiţiilor unei noi înfloriri, ci, dimpotrivă, cu destinderea decisivă a resortului secular al vitalităţii sale. Jean Baechler, care, din cîte ştiu, este un partizan al unificării europene, face cu privire la acest punct nişte consideraţii melancolice: „Unificarea politică a Europei ar distruge această dialectică [...]. Oare decadenţa geniului european trebuia să rezulte din soluţia propusă pentru a-l salva de la ascensiunea barbariei, iată un paradox la care să mediteze filozofii viitorului."[6]

*

Ce concluzii să tragem din acest scurt parcurs? Cu siguranţă, nu sîntem în măsură să tragem nişte concluzii practice, de exemplu să propunem un „program pentru o Europă politică", dar am dobîndit o conştiinţă mai acută a problemei politice a Europei. Am devenit conştienţi că un corp politic se defineşte mai întîi politic, nu economic sau „cultural", şi că Europa suferă de boala unei lîncezeli politice: ea suferă de o nedeterminare — sau o nedefinire — politică. A constitui un corp politic, a face să trăiască un corp politic înseamnă a pune nişte lucruri în comun. Oamenii sînt nişte animale politice pentru că ei „pun în comun". Trebuie să punem diverse lucruri în comun pentru a concretiza universalitatea umană, care altminteri ar rămîne nedeterminată, pură potenţialitate.

Ce anume trebuie să punem în comun? Aristotel foloseşte o expresie frapantă. În cetate, spune el, cetăţenii „pun

[6] *Ibid.*, pp. 473–474.

în comun acțiunile și rațiunile"[7]. Altfel spus, ei acționează și deliberează *împreună*. Problema europenilor este că nu știu ce vor să pună în comun. Pentru a ocoli dificultatea, pentru a evita *să pună* în comun respectînd totodată necesitatea comunității, ei *creează* instituții comune noi, cum ar fi Comisia de la Bruxelles sau Parlamentul de la Strasbourg; dar, cum vechile instituții, guverne și parlamente naționale subzistă, ne aflăm în fața unei juxtapuneri de instituții vechi și noi, instituții naționale și instituții comune, pentru care împărțirea competențelor rămîne incertă. Textul tratatului de la Maastricht este, în această privință, de o opacitate impenetrabilă.[8] Ce-i drept, cîteva țări ale Uniunii Europene și-au pus în comun monedele, creînd astfel o monedă comună, euro. Este desigur o inițiativă capitală, plină de tot felul de consecințe. Grație euro-ului, se vor înmulți actorii economici și sociali transeuropeni. Oare vor provoca nașterea mereu anunțată — dar niciodată constatată— a instituțiilor politice comune, sau dimpotrivă, vor agrava confuzia instituțională, subliniind inadecvarea crescîndă a mijloacelor de guvernare, fie ele naționale sau comunitare? Și, desigur, dacă un actor politic atît de important ca Marea Britanie ar urma să rămînă multă vreme de-aici încolo în afara zonei de influență euro, speranța unei fecundități politice a uniunii monetare ar fi serios afectată. Aceste incertitudini, această nedeterminare ar fi mult mai puțin grave dacă regimurile noastre politice nu ar fi exclusiv democratice. Uniunea Europeană ar putea semăna atunci cu Imperiul Habsburgic, un agregat foarte divers de corpuri politice sau cvasipolitice, ținute împreună de supunerea lor față de o dinastie care era singurul lor „lucru comun". Nu mai avem această posibilitate. Pentru a aparține aceluiași corp politic, popoarele democratice trebuie „să pună în co-

---

[7] *Etica Nicomahică*, 1126 b (vezi și trad. rom. de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988 — *n.t.*).

[8] Vezi P. Thibaud, *Discussion sur l'Europe*, *op. cit.*, p. 28.

mun" mult mai multe lucruri decît li se cerea popoarelor Dublei Monarhii.

Trebuie subliniat că nedeterminarea Uniunii Europene se referă la un factor care trebuie neapărat determinat pentru ca o formă politică, oricare ar fi ea, oricare ar fi regimul său, să fie viabilă. Mă refer la teritoriu. Am văzut deja, Europa este pradă unei mișcări de extindere, de fapt, o extindere nelimitată. Dacă nu se extinde mai repede și mai departe e din motive de constrîngere bugetară în interior și de imaturitate democratică la periferie. Această lege a extinderii indefinite traduce incapacitatea sa de a se defini politic. Cu cît se extinde mai mult, cu atît extinderea ei ulterioară este mai dificilă tehnic și menită să absoarbă esențialul energiei comune, dar inevitabilă din punct de vedere moral și politic: cu cît Uniunea Europeană cuprinde mai multe națiuni, cu atît cele care așteaptă la ușa ei își trăiesc excluderea ca pe o ofensă insuportabilă — așa cum e cazul astăzi cu Turcia.

În fond, europenii ar vrea ca principiul democratic să-și ajungă sieși, să fie suficient pentru a defini Europa democratică drept corp politic. Dar nu e cu putință așa ceva. Principiul democratic nu e suficient pentru a defini cadrul politic în care se exercită. Principiul democratic este principiul consimțirii: pentru individ sau grup, nu există supunere legitimă decît față de o lege sau o instituție căreia individul sau grupul i-a dat în prealabil consimțămîntul, prin el însuși sau prin reprezentanții săi. Acest principiu poate fi aplicat în cele mai diverse comunități: în familie, în sat, în cetate, în națiune etc. La întrebarea: în care? principiul însuși nu permite un răspuns. Acest lucru nu este inclus în principiu. Democrațiile europene s-au dezvoltat în comunități, mai exact în națiuni, elaborate inițial de regimuri nedemocratice, de monarhii. Cunoașteți sloganul monarhist despre „cei patruzeci de regi care au făcut Franța". Într-adevăr, era nevoie ca Franța să fie făcută, cu alte cuvinte, ca poporul francez să fie *definit*, pentru ca să poată începe să se guverneze singur, așa cum a făcut la Revoluție, cu o bruschețe și

un radicalism care au clătinat Europa. Argumentul monarhist este slab împotriva republicii democratice, fiindcă republicanilor le venea ușor să răspundă că în fond copilăria și tinerețea Franței s-au petrecut într-adevăr sub tutela — necesară pesemne la acea vreme și în acest sens salutară — a regilor, dar că de-acum încolo națiunea franceză e majoră și poate — așadar trebuie — să se lipsească de un tutore, și că ar fi rușinos pentru ea să vrea să revină la condiția ei infantilă. Dar acest argument are meritul de a reaminti că democrația, principiul democratic, are nevoie, spre a deveni realitate, de un *corp* — de o populație delimitată de frontiere și de alte caracteristici, de o populație *definită*.

Dificultatea — ca să spunem așa, drama — democrației este că, în raport cu principiul, corpul este arbitrar, vreau să spun: nu există nici o legătură necesară între principiul democratic și o asemenea configurație a corpului politic. Putem firește afirma că, în anumite cazuri cel puțin, legătura este oferită de principiul însuși: trebuie să se guverneze singuri toți cei care vor să aparțină aceluiași corp politic. Dar, pe de o parte, principiul autodeterminării este adeseori greu de aplicat, așa cum a constatat Europa după primul război mondial, așa cum constată și astăzi în fosta Iugoslavie. Pe de altă parte, el nu prea este de mare ajutor pentru construcția Europei, în măsura în care toate corpurile politice învecinate cu Uniunea Europeană par să vrea să-i aparțină. Unde să te oprești? Se pare că democrația, în construcția europeană, se străduiește să se sustragă tristei necesități de a avea un corp. Atunci ea își conferă un corp fără limite, această Europă în extindere indefinită, această Europă definită contradictoriu ca extindere indefinită.

Toate astea nu vor putea dura la infinit. Ea va trebui să sfîrșească prin a se defini. Trei eforturi de definire par deosebit de urgente. Europa va trebui să-și determine repede relația, și mai întîi frontiera — frontiera nu e doar o linie pe hartă sau pe teren, ea e și o limită spirituală care traduce o decizie spirituală — în raport cu Estul, deci cu Ucraina și cu Rusia, și în raport cu Sud-Estul, deci cu Turcia. Exis-

tă argumente plauzibile pentru toate poziţiile pe care le poate adopta: să accepte Rusia, să excludă Rusia, să accepte Turcia, să excludă Turcia, dar va trebui să sfîrşească prin a lua o poziţie, şi aceste poziţii o vor defini. Europa va mai trebui, poate mai repede decît şi-ar imagina, să-şi determine nu frontiera, căci natura s-a îngrijit de asta, ci relaţia cu Statele Unite. Ponderea sa economică şi poate în curînd monetară o confruntă cu o alegere politică extrem de dificilă, fiindcă nici una din cele două mari posibilităţi nu pare acceptabilă: să continue a fi uriaşul incapabil să-şi lege singur şireturile sau să-şi actualizeze forţa potenţială. În cele două ipoteze, relaţiile cu Statele Unite vor fi tot mai dificile, dar cea de a doua, o confruntare de un gen inedit, pare inevitabilă. Pe scurt, visul de a ieşi din politic prin Europa va rămîne un vis. În funcţie de cum va înfrunta — bine sau rău — necesitatea alegerii politice, ea va reuşi, adică va deveni un corp politic nou, cu limite teritoriale şi o fizionomie spirituală, sau va eşua. Dar dacă eşuează prea des, prea mult timp, în domeniul politic, nu e sigur că va putea supravieţui ca o comunitate economică şi monetară.

CAPITOLUL VII

Războaiele secolului XX

Nehotărîrea Europei aflate în construcție, sau extinderea ei teritorială indefinită, reprezintă parțial traducerea unui sentiment foarte răspîndit printre noi: indiferența față de frontiere, sau chiar disprețul față de frontiere. Or, frontierele rezultă cel mai adesea din războaie, sau din tratatele de pace încheiate la sfîrșitul războaielor, atunci cînd există tratate de pace. Indiferența față de frontiere traduce deci atitudinea noastră față de război, nu doar convingerea că, firește, războiul este inuman sau imoral, ci și că el nu mai are sens sau validitate politică. Teritoriul și războiul — războiul pentru teritoriu, teritoriul definit ca rezultatul războiului — ne apar ca niște aspecte vechi ale politicii, care nu mai au de-acum înainte un sens politic decît în măsura în care sînt un nonsens politic, adică un arhaism, un reziduu al trecutului, ceva care trebuie definitiv depășit. Aceste sentimente prezente de multă vreme printre noi și-au găsit o confirmare strălucită în căderea Zidului de la Berlin în noiembrie 1989: Zidul, în general frontiera ce traversa Germania separînd Germania de Vest și Germania de Est, simboliza și materializa deopotrivă linia de demarcație desenată de întîlnirea dintre trupele americane și trupele sovietice la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial. Prăbușirea pașnică a Zidului a făcut vizbil pentru toți următorul fapt: cel mai mare război din istorie și-a pierdut puterea; rezultatul său politic cel mai vizibil, cel mai important și cel mai inuman s-a evaporat, ca să spunem așa, în cîteva zile, nu doar fără violență, ci printr-o sărbătoare. Fenomenul este desigur extraordinar, încît e natural și legitim să fii puternic impresionat de el.

Acest eveniment atît de frapant a venit să confirme, să extindă și să accentueze procesul deja vechi care văzuse cum Europa de Vest își șterge frontierele. Rinul își pierduse de mult timp semnificația politică și militară. Elba tocmai a pierdut-o, chiar și Oder și Neisse! Termenii geografici ale căror silabe mai cuprindeau încă, nu demult, amintirea unui război și amenințarea cu un altul au redevenit simpli termeni geografici. Am putea spera deci plini de încredere într-o apropiată dispariție a războiului, în intrarea într-o ordine nouă a politicului — o ordine nouă, în sfîrșit umană, în care războiul nu ar mai fi un recurs al politicului.

Totuși, alte fenomene recente sau contemporane ne sugerează că e prematur să declarăm că războiul s-a sfîrșit, imprudent să spunem adio armelor: în vreme ce urmele războiului dispăreau în centrul Europei, în vreme ce construcția europeană făcea de neconceput un război între națiunile membre ale Uniunii Europene, un fel de stare de război cuprindea sud-estul Europei, Balcanii. Aproape toate statele succesoare ale Federației Iugoslave s-au pomenit angajate în acțiuni militare și în măsuri violente de o amploare mai mare sau mai mică. Criza din Kosovo n-a fost ținută în frîu decît prin intervenția masivă a mijloacelor militare celor mai perfecționate ale NATO. Dacă revoluția democratică din Serbia a întrerupt procesul de distrugere care, de aproape zece ani, făcea ravagii în regiune, și deschide popoarelor sale perspectiva rezonabilă de a ajunge în fine la pace și la restabilirea dreptului, situația actuală rămîne deosebit de precară, pentru că statutul Muntenegrului și soarta Macedoniei sînt nesigure, iar Bosnia și Kosovo se află de fapt sub administrație și ocupație străine: pacea care domnește acolo se bazează pe prezența a mii de soldați americani și europeni.

Reacția noastră la starea de război în Balcani a fost dominată de considerațiile umanitare, lucru lesne de înțeles: violențele și cruzimile erau cu atît mai înspăimîntătoare cu cît ele au fost adeseori exercitate de oameni care trăiseră înainte în liniște și uneori chiar amical alături de viitoarele lor

victime. Dar dacă toată lumea e de acord că aceste evenimente reprezintă o catastrofă umană, pot apărea divergențe în ce privește impactul lor politic. Unii consideră că e vorba de convulsii periferice care nu se vor extinde; alții, că această rană deschisă în flancul sudic al Europei riscă să se lărgească, să pună sub semnul întrebării toate ipotezele optimiste pe care se sprijină construcția europeană actuală. Școala pesimistă a fost desigur tentată să facă să răsune tragic numele Sarajevo, sugerînd că, așa cum asasinarea arhiducelui a aprins focul care, din aproape în aproape, a mistuit Europa în vara anului 1914, tot astfel crizele balcanice de astăzi riscă să se propage și să cuprindă Europa.

Nu voi alege aici între ipoteza optimistă și ipoteza pesimistă. Fiecare este împărțit între speranță și teamă. După cum am mai spus, evenimentele recente din Serbia ne dau mai curînd speranțe, dar criza din Macedonia trezește neliniștea. Voi remarca doar că, oricît ar fi de tentant să apropiem „Sarajevo de Sarajevo", circumstanțele din Balcani sînt foarte diferite astăzi de ce erau ele în 1914, și în bună parte asta este chiar o consecință a războiului din 1914–1918. În special, Austro-Ungaria a dispărut. Or, tocmai fragilitatea acestui imperiu multinațional ce se simțea amenințat de iredentismul sîrbesc a incitat guvernul de la Viena la o intransigență care, punînd în mișcare sistemul alianțelor, a declanșat Marele Război. Condițiile de difuzare — sau de contagiune — ale crizei au dispărut. În același timp, criza iugoslavă și balcanică comportă poate în zilele noastre o amenințare mai subtilă. Așa cum se prezintă ea, așa cum fermentează astăzi, această criză produce niște efecte politice care afectează întreaga Europă și validitatea însăși a ideii europene. Ea le pune tuturor o întrebare urgentă: oare Uniunea Europeană este capabilă să asigure o ordine decentă pe toată întinderea ei, o întindere care aparține geografic Europei? Ar trebui chiar să ne întrebăm, în general: Uniunea Europeană este creatoare de ordine sau doar consumatoare — consumatoare a ordinii stabilite și menținute de Statele Unite?

Dacă ea nu reușește să fondeze o ordine satisfăcătoare în Balcani, acest eșec „exterior" va avea consecințe grave „în interior": orice ambiție politică a Europei va apărea ca o iluzie, chiar ca o impostură, și acest sentiment de inautenticitate, răspîndindu-se, va eroda periculos creditul, considerabil astăzi, al ideii europene. Nu e sigur că Statele Unite vor accepta la infinit să fie garantul ordinii europene, în vreme ce Uniunea Europeană își laudă bogăția și puterea, pretinzînd paritate cu Statele Unite. În orice caz, experiența recentului război din Kosovo, precum și tulburările actuale din regiune demonstrează că instaurarea sau menținerea unei ordini politice decente în Balcani va depinde încă mult timp de-acum încolo de disponibilitatea mijloacelor militare care, prin calitatea și cantitatea lor, aparțin registrului războiului, nu „menținerii ordinii" sau „intervenției umanitare". Pe scurt, Europa n-a terminat-o cu războiul. Europenii Uniunii Europene, europenii Europei „avansate" nu au răgazul să decreteze unilateral că „războiul s-a sfîrșit". Oricît ar fi de dornici să exileze războiul într-un trecut definitiv depășit, ei trebuie să înțeleagă că, potrivit formulei lui Péguy, „realitățile militare au o importanță de prim ordin".

Aș putea opri aici această introducere în reflecția noastră despre războaiele secolului XX. Dar Europa nu este decît o parte a lumii. Trebuie spuse cîteva cuvinte despre Asia, fiindcă, dacă există astăzi amenințarea unor mari războaie, asta se întîmplă mai degrabă în Asia decît în Europa. În timp ce în Europa consecințele celui de-al doilea război mondial și cele ale războiului rece sînt în esență lichidate, în Asia lucrurile stau cu totul altfel. Împărțirea politică a Germaniei nu mai e decît o amintire, cea a Coreei rămîne un fapt major și reprezintă cauza unei crize deopotrivă acute și permanente, în primul rînd datorită caracterului atroce și aberant al regimului nord-coreean. Trebuie de altminteri remarcat că, spre deosebire de ce s-a întîmplat în Germania, în Coreea s-a purtat un mare război în jurul liniei de demarcație, din 1950 în 1953. Pe de altă parte, spre deosebire de Germania, Japonia nu și-a recunoscut niciodată cu adevă-

rat responsabilitatea dintîi în războiul din Pacific, și nici — mai ales — amploarea crimelor comise de armata imperială în Asia ocupată. Prin constituția redactată la dictarea lui MacArthur imediat după război, Japonia nu are dreptul să dețină o armată, ci doar o forță de autoapărare, al cărei buget nu trebuie să depășească 1% din cheltuielile totale. Pe scurt, japonezii se află încă sub protectorat american. În fine, dacă Hong-Kong și Macao au fost reabsorbite de China, cazul Taiwanului rămîne în suspensie. China continuă să-și afirme, cu o intransingență nezdruncinată, „dreptul sacru" de a readuce insula în sînul patriei-mamă, inclusiv cu forța. În general, China practică destul de nerușinat politica faptului împlinit, instalîndu-și trupele pe insule sau insulițe contestate din Marea Chinei, în ciuda protestelor celorlalte țări riverane total neputincioase în fața acestei situații. Nu am vreme decît să menționez tensiunea permanentă dintre India și Pakistan, state care dețin de-acum în mod oficial arme nucleare. Pe scurt, spre deosebire de Europa, unde dezordinile sînt limitate la periferie, Asia este astăzi încă fundamental instabilă, armatele se află în stare de alertă, iar scenariile unor mari războaie care ar afecta întreaga planetă sînt la fel de plauzibile în această parte a lumii pe cît sînt ele de puțin probabile în Europa.

Era util, cred eu, să reamintesc toate aceste fapte de care sînt pline ziarele, să le pun în lumină într-o manieră sintetică. Orice reflecție despre politic implică realitatea războiului, care este un aspect, o posibilitate a politicului.

*

Oricît ar fi de indispensabil să facem loc războiului atunci cînd studiem ordinea politică, două motive foarte respectabile ne împiedică adeseori să privim în mod serios războiul. Aceste două motive sînt de ordin foarte diferit, dar tind să se amestece și aproape să se confunde în mintea și inima bunului cetățean din democrațiile noastre.

Mai întîi, firește, există faptul moral că războiul este un rău, un mare rău, în ochii unora cel mai mare rău, și că deci

a-l studia ca pe un aspect al fenomenului politic, a-i face loc în ansamblul peisajului pe care-l descriem, pare să trădeze o indiferență față de răul războiului, dacă nu chiar o complezență dubioasă, un gust pentru război. La urma urmei, anumiți scriitori, anumiți filozofi — și dintre cei mai cunoscuți — au făcut elogiul războiului. Prin urmare, studierea războiului nu poate să nu constituie o încurajare la răul războiului. Este o obiecție serioasă, pe care nu o putem risipi recurgînd la distincția dintre fapte și valori, spunînd, de exemplu: studiez științific războiul, ca fapt, dar emit desigur o judecată de valoare complet negativă asupra acestui fapt. Această portiță de scăpare nu e posibilă, mai întîi pentru că judecățile de valoare pe care se cuvine să le emitem asupra unor războaie foarte diferite sînt fără îndoială niște judecăți diferite: trebuie să considerăm anumite războaie ca fiind criminale, pe altele ca fiind absolut justificate, de pildă cele întreprinse pentru a le opri pe cele dintîi. Or, pentru a ajunge la o astfel de judecată, trebuie să repunem mai întîi războiul în contextul său, să-i căutăm cauzele, să analizăm regimurile care iau parte la el, să discernem scopurile pe care le urmăresc. O asemenea judecată discriminantă presupune deci ca prealabilă o analiză politică a războiului avut în vedere. Astfel, tocmai dacă luăm în serios gravitatea morală a războiului, trebuie să fim capabili să facem o analiză politică a sa, fiindcă el își află sensul — sau nonsensul —, precum și conținutul moral în contextul politic. Am putea spune: cei care se mărginesc să condamne războiul nu îl condamnă cu adevărat fiindcă ignoră ce este el.

Al doilea motiv postulează și că „războiul nu ar trebui să existe", dar mai puțin fiindcă este imoral, cît fiindcă este anacronic. El corespunde unei stări barbare, din care umanitatea a ieșit în principiu de multă vreme. Războaiele moderne sînt deci fapta unor popoare încă barbare, sau, cînd sînt purtate de popoare în principiu civilizate, ele traduc o recădere în barbarie ale cărei cauze trebuie identificate. Această idee a predominat o mare parte din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea; a fost desigur foarte zdruncinată de marile războa-

ie din secolul XX, fără să dispară însă niciodată; iar astăzi și-a regăsit o mare parte din credit. Saint-simonienii i-au dat forma cea mai prestigioasă, propunînd o filozofie a istoriei potrivit căreia societatea industrială urmează în mod necesar, irezistibil, societății militare, iar exploatarea naturii — exploatării omului de către om. De unde formulele categorice pe care le găsim la Auguste Comte, de pildă: „Toate spiritele cu adevărat filozofice trebuie să recunoască ușor, cu o satisfacție desăvîrșită, deopotrivă intelectuală și morală, că a venit în sfîrșit vremea cînd războiul serios și durabil trebuie să dispară complet la elita umanității."[1] Sau: „Toate diversele mijloace generale de explorare rațională, aplicabile la cercetările politice, au contribuit deja în mod spontan la constatarea, într-o manieră la fel de decisivă, a inevitabilei tendințe primitive a umanității spre o viață mai ales militară și a destinației sale finale, nu mai puțin irevocabilă, vizînd o existență esențialmente industrială."[2]

Dacă această idee își află expresia cea mai sistematică la saint-simonieni, ea este, ca să spunem așa, un bun comun al majorității școlilor filozofice și partidelor politice. Este interesant să analizăm forma pe care o capătă la un mare autor liberal situat la răscrucea secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, Benjamin Constant. Format de optimismul comercial al secolului al XVIII-lea, cel al lui Montesquieu, de exemplu, care considera că de fapt comerțul îmblînzea și domolea irezistibil moravurile, Constant a fost martorul războaielor Revoluției și ale Imperiului, care păreau să demonstreze fără drept de apel zădărnicia speranțelor din Epoca Luminilor, falsitatea previziunilor lor. El și-a reconciliat speranța și experiența afirmînd că războiul este un anacronism în Europa modernă, că presupune un regim politic el însuși anacronic — presupune o „uzurpare", în speță cea a lui Napoleon Bonaparte —, și că deci nici uzurparea, nici războiul nu ar putea fi durabile în Europa contemporană.

[1] *Cours de philosophie positive*, Paris, 1892–1894, vol. VI, p. 239.
[2] *Ibid.*, tomul IV, p. 375.

Constant dezvoltă această idee într-un frumos eseu scris la sfîrșitul anului 1813 și publicat la începutul lui 1814, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*. Nu avem timp să studiem această lucrare, dar aș vrea să citez cîteva rînduri fascinante pe care le putem citi în capitolul II:

> Războiul e anterior comerțului — războiul și comerțul nefiind decît două mijloace diferite de a atinge același scop: să intri în posesia a ceea ce dorești. Comerțul nu este altceva decît un omagiu adus puterii celui care posedă de către cel care aspiră la această posesiune. E o încercare de a se obține prin bună înțelegere ceea ce nu se mai spera a se cuceri prin violență. Omului care ar rămîne întotdeauna cel mai puternic nu i-ar veni niciodată ideea să facă comerț. Experiența este cea care, dovedindu-i că războiul, altfel spus confruntarea de forțe între el și celălalt, îl expune la tot felul de împotriviri și de eșecuri, îl face să recurgă la comerț, adică la un mijloc mai blînd și mai sigur prin care interesul altuia ajunge să consimtă la ceea ce e convenabil pentru propriul interes. Războiul ascultă de pornirile impulsive, comerțul — de calcule.[3]

Acest pasaj este fascinant pentru că Benjamin Constant prezintă în cîteva rînduri un proces secular, dacă nu milenar. Cu cît istoria este mai lungă, cu atît este el mai concis. Să comentăm pe scurt acest text.

Constant povestește, sau mai curînd rezumă, o istorie *necesară*. Acest liberal este la fel de determinist sau de necesitarist în ce privește mișcarea generală a istoriei umane pe cît vor fi saint-simonienii și marxiștii. De ce ascultă istoria de necesitate? Pentru că oamenii au cu toții întotdeauna același țel: „să intri în posesia a ceea ce dorești". Istoria este deci succesiunea mijloacelor elaborate de oameni pentru a obține ce doresc, mijloace tot mai adecvate, căci experien-

[3] Vezi Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și moderni*, trad. de Corina Dimitriu, Institutul European, Iași, 1996, p. 7.

ța îi instruiește pe oameni. Ei încep cu războiul, mijloc brutal cu efect imediat, dar nesigur; sfîrșesc prin a recurge la comerț, mijloc mai lent, dar mai blînd și mai sigur. Războiul ascultă de „pornirile impulsive", comerțul — „de calcule".

Oare această analiză a lui Constant e absolut convingătoare? Putem remarca faptul că, pentru a face tranziția mai plauzibilă, mai naturală și, în cele din urmă, mai necesară, Constant apropie războiul și comerțul, le face să semene mai mult poate decît își seamănă ele în realitate. Oare au într-adevăr „același scop"? Am putea spune că Benjamin Constant „comercializează" războiul mai mult decît „belicizează" comerțul. „Să obții ceea ce dorești" poate fi, ce-i drept, formula generală care rezumă scopul comerțului. Dar războiul? Războiul nu constă doar în jafuri sau cuceriri materiale. Sau, mai degrabă, chiar jaful și cucerirea materială comportă un element moral în mare măsură străin comerțului propriu-zis: dorința de a-ți învinge dușmanul, de a avea cîștig de cauză asupra lui. Constant învăluie dorința de a învinge în dorința de a dobîndi. El adoptă ca pe o evidență psihologia individualismului achizitiv, psihologia „burgheză".

În același timp, trebuie să admitem că presupoziția sa este și a noastră, că psihologia sa e a noastră. Credem că dorința de bunăstare și de confort este mai rațională, mai umană decît grija față de onoare sau dorința de a învinge. De fapt, societățile democratice demonstrează un gust pasionat pentru confort, în vreme ce onoarea, în sensul tradițional, războinic al termenului, este pe cale de dispariție — chiar dacă o regăsim, sub o formă edulcorată și pașnică, în competițiile sportive și în concurența economică. Astfel încît, din vremea lui Constant încoace, europenii s-au găsit adeseori în situația politică și morală a lui Constant, denunțînd războaiele care nu ar trebui să aibă loc, nu doar fiindcă războiul este un rău, ci, și mai categoric, fiindcă el nu mai corespunde stării prezente a societăților și dispoziției cetățenilor din democrații. Vreme de două secole, europenii nu au încetat să poarte sau să suporte războaie care „n-ar fi tre-

buit" să aibă loc. Este o situație stranie, care merită o reflecție aprofundată. În ce fel societățile noastre, organizate din ce în ce mai mult în jurul comerțului sau al industriei, așadar în vederea păcii, fac — sau lasă — să izbucnească periodic în sînul lor războiul? Din ce cauză speranța lor rațională este mereu dezmințită pînă la urmă? Oare anunțarea recentă a unui „sfîrșit al istoriei" va fi la fel de implacabil dezmințită cum au fost și previziunile analoage ale saint-simonienilor, liberalilor și marxiștilor pînă în prezent? Bineînțeles, n-am nici o idee în acest sens. Cîtă vreme viitorul este necunoscut, singurul lucru pe care-l putem face este să încercăm să înțelegem rolul războiului în secolul nostru, nu pentru că războaiele trecute ar anunța neapărat războaie viitoare, ci pentru că războaiele secolului XX au configurat în mare parte lumea în care trăim, precum și pentru a fi conștienți de amploarea posibilităților în politică și în istorie.

*

Înainte de a analiza secolul XX, cel al „războaielor în lanț", după expresia lui Raymond Aron, s-ar putea dovedi utile cîteva observații despre perioada precedentă. Această perioadă, care merge, să spunem, de la domnia lui Ludovic al XV-lea pînă în ajunul primului război mondial, este marcată de o oscilație de mare amploare între fazele de omogenizare în bună măsură pașnice și fazele de separație, în care se dezlănțuie războiul. Există în esență două mari perioade de omogenizare comercială sau industrială, Epoca Luminilor, omogenizată sub stindardul civilizației și limbii franceze, și secolul al XIX-lea după Waterloo, omogenizat sub stindardul industriei și comerțului englez, și două mari perioade de separație și de război, războaiele Revoluției și ale Imperiului, în primul rînd, apoi „războaiele în lanț" ale secolului XX, sau „războiul de treizeci de ani", care merge din 1914 pînă în 1945.

Ce înțeleg prin acest termen foarte urît de omogenizare? Este vorba de un fenomen foarte elementar, dar bogat în efecte multiple, și pe care Rousseau l-a descris cel dintîi, într-o manieră de neuitat:

> Nu mai există astăzi francezi, nemți, spanioli, englezi chiar, orice s-ar spune: nu mai există decît europeni. Toți au aceleași gusturi, aceleași pasiuni, aceleași moravuri, fiindcă nici unul nu a primit o formă națională printr-o instituție particulară. În aceleași circumstanțe, toți vor proceda la fel; toți vor spune că sînt dezinteresați și toți vor fi niște pungași; toți vor vorbi despre binele public și nu se vor gîndi decît la ei înșiși; toți vor lăuda mediocritatea și vor voi să fie aidoma lui Cresus; nu au altă ambiție decît luxul și nici o altă pasiune decît cea pentru aur. Siguri că prin el vor dobîndi tot ce-i ispitește, toți se vor vinde primului venit care va vrea să-i plătească. Ce contează cărui stăpîn i se supun și legile cărui stat le urmează? Cu condiția să găsească bani de furat și femei de corupt, se simt peste tot în țara lor.[4]

„Nu există decît europeni": Rousseau a scris asta în 1770 sau 1771. După nici o generație, francezi, germani, spanioli, englezi aveau să cunoască o cristalizare națională de o extraordinară intensitate, dezmințind astfel diagnosticul lui Rousseau, dar îndeplinindu-i poate dorințele. Nu revin asupra fenomenului național pe care l-am examinat deja decît ca să evidențiez aici contribuția războiului la cristalizarea națiunii. Războiul revoluționar al francezilor sau războiul de eliberare al germanilor au contribuit în mod decisiv la omogenizarea „în sus" a comunității cetățenilor: poporul, masele, majoritatea cetățenilor se ridică la nivelul nobilimii, dobîndesc noblețea, asumîndu-și misiunea rezervată pînă atunci nobililor: să facă războiul. Prin chiar acest fapt, se ridică deasupra nobilimii: privilegiul special al unei caste devine un drept și o datorie generală și comună. Prin virtutea războiului, a fi om devine mai nobil decît a fi nobil. Victor Hugo este, în Franța, poetul entuziasmului inseparabil războinic și republican:

---

[4] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, în *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, vol. III, p. 960.

Soldați din anu-al doilea! O, epopei, războaie!
În contra multor săbii de regi și mari puhoaie
De-austrieci, prusaci,

[...]
Sublima Libertate le năpădise gîndul.
Escadre-nvinse, graniți se spulberau de-a rîndul
Sub strașnicii lor pași

[...]
Tron după tron, ca-n aer rotită frunza moartă,
Se risipeau în vînt!
O, ce măreți cu toții erați în vălmășire,
Soldați! cu fețe arse, cu fulgere-n privire,
Într-un vîrtej turbat,
Încununați cu raze, cu capul sus, întruna [...][5].

Regii se tîrăsc în praf, popoarele au fruntea în nori: iată cum se prezintă virtutea deopotrivă egalizatoare și înnobilantă a războiului revoluționar.

În Europa Luminilor, în „Europa franceză", oamenii situați deasupra poporului sînt distribuiți în straturi orizontale transnaționale: clerul, nobilimea, literații, și omogenizați printr-o limbă și moravuri comune. Omogenizați în plus — acesta e diagnosticul lui Rousseau, după cum am văzut — de o psihologie comună: sub înalta și strălucitoarea aparență aristocratică sau ecleziastică se află confortul burghez și cupiditățile sale. Cînd Rousseau spune: „Nu există decît europeni", asta înseamnă: nu există decît burghezi, nu mai există cetățeni.[6] Războaiele Revoluției și ale Imperiului vor produce o nouă omogenitate și o nouă eterogenitate: europenii se adună și își seamănă acum în cadrul național, se diferențiază și vor să se diferențieze între națiuni. Rousseau

[5] „À l'obéissance passive", *Les Châtiments*, II, 7. [Vezi Victor Hugo, „Supunerii oarbe", trad. de Ionel Marinescu, în *Pedepsele. Versuri alese*, antologie de Ion Acsan, Editura Minerva, București, 1996, pp. 113–115 — *n.t.*]

[6] *Contractul social*, I, 6, notă.

spunea, așa cum am văzut: „Toți au aceleași gusturi, aceleași pasiuni, aceleași moravuri, fiindcă nici unul nu a primit o formă națională printr-o instituție particulară." Ei bine, toți se vor strădui să-și dea o formă națională printr-o instituție particulară, în primul rînd nemții, care se răzvrătesc nu numai împotriva armatelor napoleoniene, ci, mai adînc, împotriva limbii și civilizației franceze. Ei se refugiază și caută resursele în limba germană, o limbă pe care o vor de-acum înainte epurată de galicisme sau de romanisme.

Marele document care formulează proiectul de germanizare a germanilor îl reprezintă, bineînțeles, *Discursurile către națiunea germană* rostite de Fichte în iarna 1807–1808, deci la puțin timp după prăbușirea Prusiei la Jena în 1808. Fichte reia diagnosticul lui Rousseau și îi transformă năzuințele în proiect. Mai precis, Fichte îmbrățișează pasionat proiectul de reformă adresat de Rousseau polonezilor — un Rousseau animat de o bunăvoință umană generală — și vrea să-l aplice poporului său: „Vorbesc pentru germani *îndeobște*, despre germani *îndeobște*..."[7] Nu avem timp să studiem această operă răsunătoare, dar este util să rezumăm argumentul primului *Discurs*. Diagnosticul lui Fichte despre situația contemporană este mai radical, dacă așa ceva e cu putință, decît al lui Rousseau: astăzi domnește egoismul, toate legăturile au fost destrămate de judecata calculată. Totul și-a pierdut puterea. Se pune deci problema de a reconstitui legătura socială dincolo de calculul plăcerilor și al necazurilor. Remediul la răul prezent este constituirea unui Eu general și național prin educația națională. Educația anterioară era parțială în două sensuri: nu se adresa decît unei părți din individ *și* unei părți din societate. Este necesară acum o educație care educă tot ceea ce e german, care șterge diferențele naturale și sociale. Proiectul lui Fichte este, printr-o singură mișcare, radical democratic și radical naționalist. El este esențialmente separator. Nu e în mod explicit

[7] *Cuvîntări către națiunea germană*, trad. de Const. Lăzărescu, Editura Școalelor, București, 1928, p. 8.

războinic (Prusia tocmai a fost nimicită la Jena), dar aptitudinea și dispoziția ferme pentru război realizează și desăvîrșesc proiectul separator.

Astfel, în scurt timp Europa a trecut de la omogenitatea „orizontală" a civilizației Luminilor la omogenizarea prin separații verticale între națiuni de acum înainte cît se poate de dornice să fie ele însele. În acest sens, Europa a trecut de la omogenitate la eterogenitate. Dar fenomenul este complex și prezintă cîteva aspecte contradictorii. Europa secolului al XIX-lea, Europa separațiilor naționale, este și o Europă care se omogenizează pe baze noi. Principiul naționalităților este evident separator, dar în măsura în care tinde să prevaleze în toată Europa acest principiu separator este în același timp un principiu de unitate morală. Iar popoarele europene, angajate în acest proces de democratizare și de naționalizare, tind desigur să se deosebească, dar și să semene, să producă noi diferențe, dar și noi asemănări: micii țărani școlarizați în școlilele franceze devin francezi, micii țărani școlarizați în școlile germane devin germani, și deci acolo unde existau țărani care semănau foarte bine ca țărani există acum francezi și germani care sînt și vor să fie diferiți. În același timp, ei ajung să semene în alt mod, ca cetățeni instruiți și activi, ca alegători într-un stat reprezentativ modern.

Iată de ce secolul al XIX-lea, născut dintr-un lung și cumplit război, a fost în Europa un secol remarcabil de pașnic. Și, desigur, această pace a Europei burgheze a alimentat certitudinea saint-simoniană că am ieșit din epoca războiului. Fiecare popor este întors spre sine, fie pentru a-și înfăptui unitatea politică, dacă e dispersat în state diverse ca poporul italian sau poporul german, fie pentru a-și realiza unitatea socială, ca poporul francez. Națiunile Europei nu sînt deci deosebit de expansioniste și războinice, cel puțin în Europa (în afara granițelor Europei, multe sînt cît se poate de ocupate să-și construiască imperii), dar firește că procesele de unificare națională tulbură statu-quo-ul și creează ocazii de război. Astfel, după 1815, cu excepția războiului Cri-

meei (1854–1855), conflictele europene se nasc din unitatea italiană (războiul franco-austriac, în 1859) sau germană (războiul dintre Prusia și Austria, în 1866, războiul franco-prusac, în 1870). Aceste războaie au fost scurte și deci destul de puțin distructive. În măsura în care erau legate de realizarea principiului naționalităților, principiu comun al europenilor, ele puteau chiar să fie considerate drept stabilizatoare. Dacă le repunem, așadar, în cadrul Europei secolului al XIX-lea, constatăm că se instaurează o ordine destul de coerentă și pașnică și putem înțelege optimismul europenilor, atît de straniu, atît de impardonabil chiar pentru noi, care cunoaștem urmarea poveștii.

Trebuie desigur să adăugăm că acest principiu comun al naționalităților a luat forme noi în funcție de țară, în special între Franța și Germania, cele două țări de departe cele mai puternice în Europa continentală, și că această diferență de interpretare, actualizată în legătură cu Alsacia-Lorena, a fixat, începînd din 1870, Franța și Germania într-o postură de ostilitate reciprocă. Nu vreau să sugerez că exista o diferență de natură între naționalismul francez și naționalismul german. Ele erau în principiu la fel de legitime, așa că puteau fi, în practică, la fel de odioase sau absurde. Am avut deja prilejul să spun că națiunea presupune întotdeauna deopotrivă ideea franceză și ideea germană. În același timp, un pericol special rămînea asociat anumitor justificări ideologice ale naționalismului german: argumentul limbii și al rasei, foarte natural, într-un fel, pentru un popor, sau cel puțin pentru populațiile germanofone atît de dispersate între Rin și Volga, tindea să separe principiul național de principiul democratic, în vreme ce alianța acestor două principii, așa cum am văzut, era singura care conținea promisiunea unei noi ordini europene tolerabil de pașnice. În final, acest argument tindea să transforme principiul național în altceva decît el însuși, în ideologie imperialistă și, cel puțin implicit, rasistă. Dar la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, această derivă nu era decît posibilă; ideile potențial periculoase nu produc în mod necesar toate calamitățile de care sînt capabile. De altmin-

teri, nemții nu erau singurii care vorbeau despre „rasă", acela era idiomul comun al epocii. Războiul însuși va actualiza acest potențial pervers, va actualiza un flagel care ar fi putut să rămînă veșnic în domeniul posibilului, va împiedica națiunile și naționalismele europene să găsească un compromis durabil. Conflictul politic și ideologic dintre Franța și Germania, am putea spune chiar conflictul lor existențial, se cristaliza desigur în jurul problemei Alsacia-Lorena. Totuși, oricît de dureroasă a fost pierderea provinciilor din est, Franța nu era gata să declanșeze un război ca să le recîștige, sau mai degrabă să le recupereze. Primul război mondial nu s-a născut pe malurile Rinului, ci la periferia Europei, în acea zonă instabilă a Balcanilor unde noul principiu al naționalităților frămînta vechile imperii multinaționale. În acest sens, inepția imperiilor, mai curînd decît pasiunea națională, este cauza imediată a Marelui Război.

În orice caz, trebuie să-i fim recunoscători lui Renan pentru că a perceput limpede pericolul inclus în versiunea lingvistică și rasială a naționalismului. Într-una din scrisorile adresate lui David Strauss, istoric și critic al creștinismului ca și el însuși, Renan se exprimă într-un mod deosebit de elocvent și tranșant:

> Politica noastră este politica dreptului națiunilor; a voastră este politica raselor: credem că a noastră e mai bună. Împărțirea prea accentuată a umanității în rase, pe lîngă faptul că se sprijină pe o eroare științifică, fiindcă puține țări au o rasă cu adevărat pură, nu poate să ducă decît la războaie de exterminare, la războaie „zoologice", îngăduiți-mi să spun, asemănătoare cu cele pe care diversele specii de rozătoare sau de carnivore le duc pentru supraviețuire. Ar fi sfîrșitul acestui amestec fecund, compus din elemente numeroase și toate necesare, care se numește umanitate. Ați înălțat în lume drapelul politicii etnografice și arheologice, în locul politicii liberale; această politică vă va fi fatală.[8]

---

[8] Scrisoare din 15 septembrie 1871, în *Qu'est-ce qu'une nation?*, *op. cit.*, p. 212.



Așadar, pașnicul secol al XIX-lea, început în 1815, se va încheia în 1914. Atunci se vor declanșa „războaiele în lanț" care caracterizează și, ca să spunem așa, definesc secolul XX. Va fi ultima parte a studiului nostru de astăzi. Desigur, nu este vorba de un curs de istorie. Sînt obligat să presupun cunoscute principalele fapte, precum și intriga istorică. Este vorba mai curînd de un studiu privind rolul cauzal al războiului în dezvoltarea politică, morală și chiar economică a acestui secol. O asemenea anchetă este necesară dacă vrem să ne cunoaștem pe noi înșine: războaiele secolului XX au contribuit în bună măsură să ne facă ceea ce sîntem. O astfel de cercetare oferă și prilejul unor reflecții mai generale pe care le voi anticipa în felul următor: dacă războiul a jucat un rol atît de decisiv și a produs efecte atît de considerabile într-un secol și pe un continent destinate în principiu exploatării pașnice a naturii, asta tinde să demonstreze că psihologia utilitară, burgheză, și psihologia lui *Homo oeconomicus* — cel care își calculează și maximizează profitul —, această psihologie nu mai este suficientă pentru a explica ce se găsește în om. Și, firește, acest adevăr — dacă putem vorbi de așa ceva — are consecințe asupra manierei în care ne imaginăm viitorul.

Pentru această anchetă, mă voi folosi de lucrările lui Raymond Aron despre istoria secolului XX, lucrări care tocmai au fost reunite, comod, sub titlul *Une histoire du XXe siècle. Anthologie*[9].

Să citim mai întîi cîteva considerații generale ale lui Aron formulate într-un text apărut inițial în 1957 sub titlul „Nations et empires". În momentul în care scrie Aron, cele două evenimente majore sînt, pe de o parte, condominiumul americano-sovietic și, pe de altă parte, procesul de decolonizare. El face următoarea remarcă: „A fost nevoie — în două rînduri — de amenințarea hegemoniei germane pentru ca Statele Unite să devină conștiente de gigantismul lor. A fost

[9] Plon, Paris, 1996.

nevoie de istovirea națiunilor europene pentru ca Uniunea Sovietică să apară, în propriii ochi și în ochii altora, drept irezistibilă. Presupunînd că nu ele le-au creat, războaiele au dezvăluit forțele care domină conjunctura." Sau: „Războaiele au făcut să explodeze contradicția dintre principiul pe care era întemeiată ordinea în Europa și cel pe care se bazau imperiile europene din afara Europei."[10]

Să plecăm de la aceste fraze simple. Ne repugnă să atribuim războiului un rol cauzal, dintr-un motiv pe care l-am indicat deja: ni se pare că-i atribuim un merit. Aici, Aron, fără să afirme un rol cauzal al războiului, îi constată puterea revelatoare. Încercarea războiului face să reiasă elementele principale ale unei situații pe care confuzia lipsită de urgență a păcii ne autoriza să le ignorăm la infinit. Intervenția americană din 1917 în războiul european dezvăluie un nou raport al forțelor mondiale; dezvăluindu-l, ea îl cristalizează, îl face real, în vreme ce pînă atunci fusese potențial.

Desigur, războiul nu dezvăluie doar faptele; el însuși este un fapt, uneori un fapt major. Vorbind despre războiul din 1914, Aron scrie puțin mai departe: „Prin amploarea sa, prin consecințele sale, el a depășit evenimentele care-i dăduseră naștere. El a devenit, în sine, faptul major pentru care conflictele naționale nu mai reprezentau decît ocazia declanșării."[11] De la o anumită amploare și durată, războiul devine independent de cauzele sale. Din acea clipă, el se transformă în cauza unor efecte noi, efecte care-și au originea în război, și numai în război. Comunizarea Europei de Est, de pildă — fenomen de o oarecare amploare istorică, totuși —, a fost rezultatul direct al înaintării Armatei Roșii: „În secolul nostru, regimurile și ideologiile însoțesc armatele."[12] Aron va afirma în textul următor: „Războaiele sînt prin natura lor imprevizibile. Dar războaiele secolului XX au fost și mai imprevizibile decît cele din trecut. Prin desfășurarea

[10] *Ibid.*, pp. 16 și 17.
[11] *Ibid.*, p. 22.
[12] *Ibid.*, p. 59.

lor, ele tulbură situațiile care le dăduseră naștere. Bătălia însăși, nu originea conflictului sau tratatul de pace, constituie faptul major și dezvoltă consecințele cele mai îndepărtate."[13]

Textul care urmează este intitulat „De Sarajevo à Hiroshima"[14]. El ne va ajuta să aprofundăm temele deja abordate. Una dintre caracteristicile secolului este lipsa de măsură: lipsa de măsură a războaielor, lipsa de măsură a crimelor asociate războaielor, lipsa de măsură a crimelor dorite pentru ele însele și care au fost desemnate, la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial, drept „crime împotriva umanității". De unde vine această lipsă de măsură? Este una dintre cele mai grele întrebări — imposibil de ajuns la o certitudine în această privință. O vom regăsi atunci cînd vom studia regimurile totalitare. Aron o analizează în relația sa cu un episod decisiv — într-un anume sens, așa cum am văzut, episodul decisiv al secolului —, și anume intrarea în război a Statelor Unite în 1917. Iată ce scrie:

> Intervenția americană în sine reprezintă un fapt fără precedent și marchează o dată istorică, a cărei semnificație apare retrospectiv cît se poate de limpede. Or, această intervenție a avut drept cauză esențială amplificarea tehnică a războiului.
>
> După cum se știe, motivul a fost declararea, de către guvernul german, a războiului submarin nelimitat, violîndu-se astfel un angajament luat față de Washington cu cîteva luni înainte. Noua tehnică de război naval, contrară drepturilor omului așa cum erau ele înțelese la acea vreme (dar și blocada britanică de la distanță era astfel), a grăbit decizia Statelor Unite, decizie care făcea ea însăși inevitabilă înfrîngerea celui de-al II-lea Reich.
>
> S-a încercat, de atunci încoace, să se reducă importanța motivului invocat. [...] Dar oare americanii ar fi devenit conștienți de solidaritatea lor cu Marea Britanie dacă tehnica războiului submarin nu ar fi zdruncinat do-

---

[13] *Ibid.*, p. 73.

[14] A apărut mai întîi în 1951, în *Les Guerres en chaîne*.

minația Home Fleet, făcînd vizibil potențialul german pe mare și determinîndu-i pe toți să se teamă de o pace pe măsura luptelor purtate, adică o pace cartagineză?

Ar fi absurd să ignorăm rolul jucat de sentimente sau de ideologii. În momentele de criză, înrudirea dintre britanici și americani risipește neînțelegerile, resentimentele, iritările reciproce. Înscriind pe drapelele sale cuvintele sacre de democrație și libertate, Antanta trezea simpatii în toate clasele societății americane. Pentru că era de inspirație universală, limbajul pe care-l vorbeau reprezentanții aliaților era auzit pe toate continentele. O cruciadă care urmărea să facă lumea *safe for democracy* avea un sens pretutindeni (sau părea să aibă unul). Ce sens, în afara Germaniei, avea apărarea culturii germane?

Ideologia a suscitat consimțămîntul opiniei americane la război, a aprins și a întreținut entuziasmul unui popor tînăr. Cu toate acestea, faptul fundamental a fost în primul rînd de ordin material.[15]

Aron nu este un doctrinar. O dată cu argumentele favorabile tezei sale, el prezintă argumentele opuse. Vedeți cum stau lucrurile: oare atacul submarinelor germane împotriva navelor comerciale americane nu a făcut decît să dezvăluie și să cristalizeze o solidaritate fundamentală între americani, pe de o parte, și englezi și francezi, pe de altă parte, grăbind doar o intervenție care era oricum inevitabilă? Sau a *provocat*, efectiv, o intervenție care, în absența ei, nu s-ar fi produs? Aron a ales clar a doua ipoteză, fiind totodată pe deplin conștient de argumentele în favoarea celei dintîi. Și dacă a doua ipoteză este cea bună, rezultă că un mijloc tehnic nou — submarinul — constituie cauza extinderii decisive a războiului și a lipsei sale de măsură.

Putem observa că acest episod, care-l interesează atît de mult pe Aron, l-a interesat foarte tare și pe un alt analist competent al scenei politice și militare, Charles de Gaulle. Într-o carte fascinantă publicată în 1924, *La Discorde chez l'en-*

---

[15] *Ibid.*, pp. 78–79.

nemi, de Gaulle studiază motivele pentru care germanii, în pofida superiorității lor militare, au ratat victoria în primul război mondial. Și el atribuie o importanță decisivă declanșării războiului submarin, impus cancelarului Bethmann-Hollweg de presiunea militarilor, mai ales a marelui amiral Tirpitz. Ca și Aron, el consideră că această acțiune a schimbat cursul politicii americane, în vreme ce președintele Wilson tocmai se declara gata pentru mediere. Dar, spre deosebire de Aron, de Gaulle nu pune accentul pe aspectul tehnic, ci pe aspectul moral: în ochii săi, declanșarea războiului submarin nelimitat traduce defectele spirituale ale conducătorilor germani, al căror efect direct este. De Gaulle scrie:

> Șefii militari germani, care au avut drept sarcină să orienteze și să coordoneze atîtea eforturi, au dat dovadă de o îndrăzneală, de un spirit de inițiativă, de o voință de a reuși, de o vigoare în manevrarea mijloacelor al căror eșec final nu le-a micșorat răsunetul. Poate că acest studiu, sau, mai exact, însăși expunerea faptelor ce formează obiectul său, vor face să apară defectele comune acestor oameni eminenți: înclinația caracteristică spre acțiunile nemăsurate, pasiunea de a-și extinde, cu orice preț, puterea personală, disprețul față de limitele stabilite de experiența umană, de bunul-simț și de lege.[16]

Și de Gaulle denunță, mai precis, filozofia nietzscheană care a motivat, sau încurajat, lipsa de măsură a conducătorilor germani.

Argumentele lui Aron și de Gaulle sînt compatibile și chiar, într-un anume sens, complementare. În același timp, ei pun accentele foarte diferit. Mai exact, ei explică într-o manieră foarte diferită ceea ce și unul, și altul califică deopotrivă drept lipsă de măsură. Imediat după fragmentul deja citat, Aron formulează următoarea întrebare generală:

> Omenirea nu a încetat să-și pună întrebări despre originea războiului. Nimeni nu s-a întrebat din ce cauză de-

[16] *Le Fil de l'épée et autres écrits*, Plon, Paris, 1990, p. 12.

> venise el hiperbolic. [...] Își propuneau oare beligeranții, din prima zi, obiective nelimitate, sau și-au propus asemenea obiective pe măsură ce creștea violența? Oare pasiunea e cea care a suscitat lipsa de măsură tehnică, sau lipsa de măsură tehnică a suscitat pasiunea? Nu fără rezerve și atenuări, și recunoscînd interacțiunea celor două fenomene, voi spune că „motorul" evoluției, în acea epocă, era tehnica.[17]

Întrebările pe care le pune aici Aron prezintă un interes care merge dincolo de războiul luat în considerație, și chiar dincolo de război în general. Tehnica antrenează oare, în mod necesar, oamenii? Fac ei, în mod necesar, tot ceea ce tehnica le permite să facă? Sfîrșesc ei întotdeauna, în mod necesar, prin a vrea ceea ce pot? Întrebarea privește deopotrivă manipulările genetice și cursa înarmării. Fiind vorba de arme, experiența nu ne permite să tranșăm fără echivoc într-un sens sau altul. Arma atomică a fost într-adevăr folosită de îndată ce a devenit disponibilă, dar nu și de atunci încoace. Arma atomică a adus oare lipsa de măsură care triumfă, prin disuadare, asupra lipsei de măsură a pasiunilor și a lipsei de măsură a tehnicii înseși?

În orice caz, oricare ar fi cauzele, oricare ar fi multitudinea aspectelor sale, lipsa de măsură a devenit în secolul XX un factor care a acționat prin el însuși. Lipsa de măsură a războiului a antrenat lipsa de măsură a fenomenelor politice rezultate din război, începînd cu comunismul. S-ar părea că, o dată ce au trecut proba Marelui Război, europenii nu au mai știut prea bine ce era fezabil, în dublul sens al cuvîntului. Nu au mai recunoscut ce era imposibil, nu au mai recunoscut ce era interzis. Fără îndoială, ideologiile lor i-au asigurat că totul este posibil și că nimic nu este interzis, pe scurt, că omul poate fi refăcut, sau că se poate face un „om nou". Dar sensul ideologiei, oricît de divers i-ar putea fi, de altminteri, conținutul, nu se reduce oare tocmai la afirmația că putem face totul și că avem dreptul să fa-

[17] *Une histoire du XX^e^ siècle, op. cit.*, p. 79.

cem orice? Vedem atunci legătura dintre dominația ideologiei și experiența războiului hiperbolic: războiul este cel care ne-a învățat mai întîi că totul este posibil și că totul este permis. Aron scrie: „Lipsa de măsură tehnică a așezat, încetul cu încetul, ideologiile în locul scopurilor războiului." Iar ideologiile generează un fenomen propriu epocii noastre, ceea ce Aron numește „urile abstracte" care, spune el, „devastează secolul nostru".[18]

Desigur, consecința cea mai masivă a primului război mondial hiperbolic a fost al doilea război mondial, și mai hiperbolic. Aron scrie:

> Este evident imposibil de știut ce s-ar fi întîmplat dacă ar fi fost încheiată o pace de compromis la sfîrșitul lui 1916 sau la începutul lui 1917. Ne-am pierde timpul speculînd asupra unui trecut (ireal) care ar fi fost viitorul unei alte politici. Fapt e că evenimentele majore care se află la originea celui de-al doilea război mondial au decurs din prelungirea hiperbolică a primului război mondial și, înainte de toate, din Revoluția rusă și din fascismele care i-au fost replica în Italia și în Germania. [...]
>
> Totul e ca și cum, dincolo de un anumit grad, violența s-ar autoîntreține. Pentru război, ca și pentru materiile fisionabile, există o masă critică. Din 1914, Europa s-a abandonat unei reacții războinice „în lanț".[19]

Aron menționează interpretarea dată de unii germani experienței prin care tocmai trecuseră. Absurditatea războiului din 1914–1918 ținea de contradicția dintre lupta pe viață și pe moarte și menținerea statelor suverane. Un sistem de state independente este compatibil cu războaiele limitate, nu cu războiul total. Așadar, costul ridicat al bătăliei nu ar fi excesiv dacă profiturile victoriei ar deveni definitive și, ca să spunem așa, nelimitate, dacă s-ar ajunge deci la imperiu. Caracterul nelimitat al acțiunii hitleriste și-a avut desigur cauza primă în firea și în ideile Führer-ului și ale

[18] *Ibid.*, p. 80.
[19] *Ibid.*, p. 84.

echipei sale, dar este adevărat că agresiunea nazistă a prelungit și a realizat o posibilitate întrezărită în timpul primului război mondial. În primăvara anului 1918, armatele germane au înaintat fără probleme pe teritoriul rus dincolo de frontiera stabilită prin tratatul Brest-Litovsk, ceea ce explică ușurința cu care Hitler a atacat Rusia în iunie 1941.[20]

Aceste observații ale lui Aron ne invită la reflecții cu caracter general. El evocă o contradicție între lupta pe viață și pe moarte a războiului hiperbolic și menținerea statelor suverane, fiindcă doar obținerea imperiului ar reprezenta pentru cîștigător un cîștig pe măsura sacrificiilor consimțite. Într-un context care-l anunță pe cel examinat de noi, reflectînd despre Teroare și despre pericolele unei anumite interpretări a suveranității poporului, Benjamin Constant scria: „Există greutăți prea mari pentru mîna oamenilor."* S-ar părea că sacrificiile și masacrele războaielor hiperbolice din secolul XX sînt ultimul exercițiu al suveranității în care aceasta s-a discreditat și, ca să spunem așa, s-a epuizat. Am putea afirma: după războaiele din secolul XX, nimic nu mai poate să subziste, să-și păstreze validitatea în ordinea politică, decît universalul.

*

De fapt, după al doilea război mondial ideea de umanitate vine în prim-plan cu o forță inedită: elaborarea noțiunii de „crimă împotriva umanității", organizarea Națiunilor Unite, Declarația universală a drepturilor omului etc. Ceea ce e adevărat în ordinea intelectuală și morală este la fel de adevărat în ordinea politică și militară. Desigur, după război, omenirea a fost în principal divizată în două blocuri,

---

[20] Vezi Sebastian Haffner, „Eine ganz neue Idee, die 1914 noch weit entfernt gewesen war, begann in der deutschen Politik eine Rolle zu spielen", *Von Bismarck zu Hitler* [1987], reed. Knaur, München, 1989, p. 141.

* Vezi Benjamin Constant, „Principii de politică", în *Despre libertate la antici și moderni*, ed. cit., p. 30. (*N.t.*)

dar ea era divizată în numele unității, dacă pot să mă exprim astfel. „Blocul occidental" și „blocul comunist" se revendicau deopotrivă de la universal: democrația și comunismul erau niște finalități propuse în egală măsură tuturor oamenilor. În plus, în fruntea fiecărui „bloc", țara conducătoare era mai mult un imperiu decît o națiune.

Acest lucru este evident în cazul Uniunii Sovietice, care reunea populații foarte diverse sub o singură putere și care pretindea că încarnează un adevăr universal menit să se extindă pe toată planeta. Cazul Statelor Unite este cu siguranță mai complex. Statele Unite sînt evident o națiune, dar — am subliniat deja acest punct — cu puternice trăsături de imperiu: dimensiunile lor, rapiditatea expansiunii lor de la Atlantic la Pacific, imigrația masivă, durabilă și diversă, traducînd principiul fondator că orice om oprimat sau nefericit, sau pur și simplu nerăbdător, este cetățean potențial al Statelor Unite, ca să nu mai pomenim de rolul lor decisiv în guvernarea planetei începînd din 1917. Astfel încît împărțirea umanității în două blocuri după al doilea război mondial reprezenta un fel de salt calitativ spre unitatea politică a planetei. Adoptînd aceeași perspectivă, vom spune că umanitatea tocmai a făcut un nou — și ultim — salt calitativ în direcția unității sale: o dată cu prăbușirea comunismului, o dată cu „evaporarea" sa, sîntem tentați să spunem, Statele Unite rămîn singura „super-" sau „hiperputere", potrivit expresiilor jurnalistice, și unitatea imperială a lumii pare pe cale să se realizeze. Astfel, procesul declanșat în 1917 prin intervenția americană în primul război mondial a ajuns la sfîrșitul său natural. În 1918 deja, Max Weber îi scria unui corespondent că hegemonia mondială a Americii era la fel de inexorabilă cum a fost cea a Romei după al doilea război punic.

Bineînțeles, nici în cazul imperiului american, nici în cel al Imperiului Roman, unitatea imperială nu s-a realizat de fapt. Mari părți ale planetei refuză unitatea, în special lumea musulmană și lumea chineză. Nimeni nu poate să prevadă direcția în care o vor apuca aceste ansambluri mîine

sau în douăzeci de ani. În special islamul ridică semne de întrebare și trezește neliniști. El pare să alunece tot mai mult spre un fel de secesiune generală, ca și cum absența unor *habitus*-uri adaptate vieții democratice, o anumită dificultate de a trata rațional cu lumea nemusulmană l-ar împinge să se crispeze într-un soi de „mare refuz". Incapacitatea actuală a islamului de a-i aduce cu picioarele pe pămînt pe membrii angajați în lipsa de măsură a unei violențe teroriste inedite nu va fi depășită decît atunci cînd această mare civilizație va putea găsi ea însăși calea autocriticii.

În orice caz, s-ar părea că războaiele europene din ce în ce mai lipsite de măsură ale secolului XX au dus la o recunoaștere tot mai netă a unității speciei umane: violența lor hiperbolică, planînd deasupra tuturor statelor și adeseori devastîndu-le, i-a obligat pe oameni să-și uite specificitatea, să renunțe la ea, cel puțin în principiu, pentru a recunoaște și a pune în practică asemănarea lor. Dacă așa stau lucrurile, ar fi posibil, dacă nu să dăm un sens pozitiv acestor războaie, cel puțin să le plasăm într-o intrigă inteligibilă, într-o mișcare semnificativă pentru ansamblul umanității. Iar observatorul de astăzi ar putea să discearnă, în „războaiele în lanț", ceea ce Hegel numea „viclenia rațiunii": prin dezlănțuirea pasiunilor oarbe, iese treptat la lumină un rezultat rațional.

Această teză, optimistă și raționalistă, nu ne convinge. Mulți ar fi tentați s-o răstoarne și să afirme că experiența secolului a dezvăluit, dimpotrivă, disperata fragilitate a umanului din om. În orice caz, „optimiști" sau „pesimiști", în liniștea și confortul unei păci care durează deja de cincizeci de ani, nu încetăm totuși să rătăcim și să ezităm între, pe de o parte, aceste corpuri politice particulare care sînt națiunile și cărora războaiele secolului le-au făcut particularitatea, ca să spunem, așa, nedemnă de a fi locuită, și, pe de altă parte, o idee universală a umanității pe care nu știm s-o concretizăm. Astfel, efectele războaielor europene se mai fac simțite în sfera cea mai intimă a vieții individuale și sociale. Numai construcția efectivă a unei Europe politice, a

cărei dificultate am văzut-o, ar dovedi că europenii au depășit spiritual intimidarea în fața războiului: acest „universal concret“ ar manifesta în ochii tuturor că războiul, cel puțin îndelungatul război al secolului XX, s-a sfîrșit cu adevărat.

CAPITOLUL VIII

Puterile schimbului

În prelegerea precedentă, neobișnuit de lungă, consacrată „războaielor secolului XX", am subliniat importanța acestor filozofii ale istoriei, sau pur și simplu a acestor reprezentări ale istoriei secolului al XIX-lea, care, fie ele saint-simoniene, liberale sau marxiste, descriu umanitatea ca progresînd în mod necesar de la epoca războiului la cea a comerțului și a industriei. Știți de altminteri că pentru Montesquieu, deci din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, dezvoltarea comerțului, extinderea și intensificarea sa crescîndă capătă un sens politic și moral de primă importanță: comerțul e una cu modernitatea — cu ceea ce „vedem în fiecare zi"[1] — în măsura în care el reprezintă punerea în practică a unei logici a acțiunii colective radical diferite de cea care prevala în cetățile antice sau în monarhiile moderne. Într-un cuvînt, comerțul substituie logica schimbului egal și pașnic logicii poruncii inegale și potențial războinice. Războaiele hiperbolice ale secolului XX nu au distrus această încredere în efectele pacificatoare ale comerțului; dimpotrivă, ele au suscitat eforturi reînnoite pentru a garanta libertatea și a spori rolul schimburilor comerciale. Crearea GATT la Geneva în 1947 reprezintă instituționalizarea — simbolul eficient al — acestei voințe.

În perioada de confruntare cu comunismul, Occidentul s-a autodefinit tot mai mult prin „libera circulație a bunurilor, persoanelor și ideilor". Era un lucru natural și oportun din punct de vedere politic, pentru că, după sfîrșitul Ma-

---

[1] *Despre spiritul legilor*, vol. II, XX, 1, ed. rom. cit., p. 9.

rii Terori — sau al Marilor Terori — staliniste, caracterul opresiv al comunismului se vădea îndeosebi în piedicile, adeseori interdicțiile, pe care le ridica în calea liberei circulații. Construind zidul de la Berlin în 1961, comunismul pusese sub ochii tuturor simbolul cel mai simplu și mai elocvent al inumanității sale. Dar insistînd atît de mult pe importanța, pe caracterul sacru al liberei circulații a bunurilor, persoanelor și ideilor, țările NATO nu acționau doar în funcție de morala politică democratică, și nici doar în funcție de imperativele propagandei. La urma urmei, criticii comunismului ar fi putut pune accentul pe alte aspecte neplăcute ale acestuia. Nu, accentul crescînd pe libertatea de circulație traducea o deviere a concepției democrațiilor occidentale despre ele însele, concepție tot mai liberală și „comercială", conferind deci cuvîntului „comerț" sensul foarte larg pe care-l avea în secolul al XVIII-lea și pe care termenii de „schimb", „circulație" sau, și mai nimerit, „comunicare" l-ar traduce mai adecvat în zilele noastre. În ultimii zece ani am asistat la o creștere a prestigiului schimbului și comunicării, nu numai fiindcă sfîrșitul comunismului a antrenat căderea obstacolelor care se opuneau liberei circulații în Europa, ci ca urmare a inovațiilor tehnice rezumate de cuvîntul Internet, această rețea internațională care pune în relație pe toți cu toți și totul cu totul. Grație Internetului, fiecare individ membru al speciei poate intra în comunicare cu toți ceilalți indivizi membri ai speciei și cu toate aspectele vieții lumii. Mulți dintre noi, inclusiv și mai ales printre „factorii de decizie", au sentimentul că aceste ultime evoluții reprezintă un salt calitativ al comerțului; de acum înainte, unificarea umanității prin comunicare este un fapt, și anume un fapt ireversibil. Aceste evoluții sînt desigur foarte impresionante. În același timp, ne amintim că speranțele pe care și le-au pus generațiile trecute în comerț au fost sistematic spulberate. Trebuie să căutăm deci să evaluăm cît mai exact ce poate și ce nu poate comerțul.

Voi începe prin a încerca să descriu logica comerțului, în măsura în care ea se opune logicii politicii tradiționale,

să analizez comerțul, sau schimbul, în măsura în care constituie o alternativă la politică și chiar, ca să spunem așa, o „critică a politicii". Voi examina apoi răspunsul politicii — ce reproșează ea comerțului —, analizînd cîteva argumente ale lui Carl Schmitt din lucrarea sa clasică despre „conceptul politicului". În fine, voi încerca să surprind cîteva ambiguități ale schimbului, care ne fac să înțelegem din ce cauză acesta provoacă deopotrivă o ostilitate oarbă și o admirație fanatică. Voi încheia printr-o remarcă privitoare la ceea ce mi se pare a fi un risc serios al procesului actual.

Să începem deci cu descrierea schimbărilor pe care dezvoltarea comerțului le-a introdus în logica acțiunii colective. Aceste schimbări au devenit vizibile la începutul secolului al XVIII-lea. În jurul anului 1720, observatorii cei mai pătrunzători au ajuns la convingerea că resorturile ordinii umane sînt pe cale să se schimbe în mod radical. Pînă atunci, ordinea dintre oameni se baza pe poruncă. Porunca, mai exact relația dintre poruncă și supunere, era considerată ca faptul principal, central, al ordinii umane. Prin urmare politicul, ca organizare vizibilă, variabilă în funcție de regimuri, de relația poruncă–supunere, se afla în centrul lumii umane. Acest lucru era adevărat pentru cetatea greacă și pentru Roma, pentru dezordinea feudală și pentru ordinea monarhică a Vechiului Regim european, oricît de diferite ar fi aceste regimuri și forme politice. Or, în secolul al XVIII-lea, apare o nouă ordine, un nou tip de ordine, o ordine care nu se mai bazează pe poruncă.

Pe ce se bazează această ordine inedită? Se bazează pe ceea ce se numește, cu un entuziasm crescînd începînd din secolul al XVIII-lea, *interes*. În vechea ordine, cetățenii, membrii societății, trăiau destul de bine împreună, pentru că — sau atunci cînd — cei a căror datorie era să se supună se supuneau în chip acceptabil celor a căror datorie era să comande. În noua ordine, cetățenii, membrii societății, trăiesc destul de bine împreună — de fapt, *trăiesc mai bine* decît în vechea

ordine, trăiesc *din ce în ce mai bine* — pentru că — sau atunci cînd — toți tind să se supună aceleiași reguli, care nu este o lege-poruncă de tip vechi, o lege venind de sus, pe verticală, ci o lege ce reprezintă mai degrabă un sfat, un motiv care se naște în chiar sînul agentului, regula „interesului bine înțeles". În vechea ordine, motivele de a acționa tind să vină întotdeauna spre agent din exterior și de sus — ordine ale „superiorilor" săi, finalități ale naturii, ale legii lui Dumnezeu. În noua ordine, motivele de a acționa iau naștere în individul însuși, care-și folosește rațiunea, ca să descopere ce e bun pentru el, și libertatea, ca să pornească în căutarea mijloacelor celor mai economice spre a-și atinge țelurile.

Înainte de a preciza consecințele acestei schimbări fundamentale în motivele acțiunii umane, se impune o remarcă. Această schimbare nu reprezintă decît o tendință, nu ajunge niciodată să se materializeze, nu este niciodată înfăptuită. Altfel spus, porunca „verticală" nu dispare din viața oamenilor, dar este din ce în ce mai circumscrisă (de vreme ce membrii societății sînt tot mai „independenți") și mai rațională, sau, în orice caz, din ce în ce mai puțin autoritară, fiindcă cei care comandă, în primul rînd șefii politici, își dau tot mai mult seama că interesul lor bine înțeles este să respecte, și să arate că respectă, cît mai mult interesul bine înțeles al concetățenilor lor, sau chiar al supușilor lor. Montesquieu scrie:

> De atunci încoace, principii au trebuit să procedeze cu mai multă înțelepciune decît s-ar fi gîndit singuri; căci, prin rezultatul lor, măsurile samavolnice s-au dovedit atît de nepotrivite, încît este un lucru bine stabilit prin experiență că numai superioritatea guvernămîntului aduce prosperitatea.
>
> A început vindecarea de machiavelism și ea va continua mereu. Se cere mai multă moderație în hotărîri; ceea ce se chemau odinioară lovituri de stat, nu ar mai fi astăzi, lăsînd la o parte grozăvia lor, decît nesocotințe.

Și este un noroc pentru oameni să se afle în situația ca, în vreme ce pasiunile îi îndeamnă să fie răi, ei să aibă totuși interesul de a nu fi astfel.[2]

În sistemul comercial, membrii societății se poartă tot mai puțin pasional, tot mai rațional, nu pentru că ar fi devenit intrinsec mai înțelepți, ci fiindcă devin din ce în ce mai conștienți de interesul lor și fiindcă sistemul este conceput tocmai pentru satisfacerea intereselor. Chateaubriand, la începutul secolului al XIX-lea, va inventa o expresie caracteristică și menită să dureze atunci cînd va vorbi despre „interesele materiale și morale" ale membrilor societății. Firește, pasiunile nu dispar niciodată complet. Ele subzistă, desigur, în societățile tradiționale, cele care nu s-au angajat încă net în activitatea comercială, care ascultă încă de vechea logică, și deci în relațiile dintre aceste societăți și cele în care comerțul s-a dezvoltat. Dar ele subzistă și în interiorul societăților dezvoltate, unde oamenii continuă să fie însuflețiți în oarecare măsură de sentimentul onoarei, de patriotism, de mînie etc. Astfel încît porunca verticală nu dispare cu totul din societățile politice moderne, nici măcar din cele mai dedicate comerțului.

Statele Unite oferă un bun exemplu. Companiile petroliere americane sînt dornice — interes bine înțeles! — să încheie contracte comerciale avantajoase ori de cîte ori acest lucru este posibil: ele sînt deci dornice să trateze cu Libia, Irakul sau Iranul, țări producătoare de petrol. Guvernul american consideră asemenea relații pe cît de imorale, pe atît de inoportune: ele ar spori resursele, așadar capacitatea de a face rău, a regimurilor pe care le socotește periculoase — desemnate de el drept *rogue states*. Președintele Statelor Unite semnează deci un *executive order* care interzice pur și simplu întreprinderilor americane să încheie contrac-

[2] *Ibid.*, vol. II, XXI, 20, ed. rom. cit., pp. 73, 74. Montesquieu înțelegea prin „lovitură de stat" o măsură neobișnuită și violentă luată chiar și de guvernul legitim. Revocarea edictului de la Nantes fusese o asemenea „lovitură de stat".

te sau să întrețină vreo formă de comerț cu aceste țări. Avem aici un excelent exemplu al contradicției eventuale dintre logica „orizontală" a interesului comercial și logica „verticală" a ordinului politic.

Revin la subiectul principal al acestei prime părți, care este logica acțiunii colective și efectele sale în sistemul comercial. Una din considerațiile cele mai importante este evident că logica comercială e radical egalitară. Comerțul *presupune* egalitatea: „Comerțul este profesiunea oamenilor egali."[3] Montesquieu scrie asta în cadrul unei analize a aristocrației, subliniind că, într-un asemenea regim, nobilii nu trebuie să fie autorizați să practice comerțul, fiindcă superioritatea lor socială le-ar da prea multe avantaje față de concurenții lor și le-ar facilita stabilirea monopolurilor. Contractanții trebuie să fie de aceeași condiție, altminteri logica socială inegalitară ar falsifica inevitabil logica comercială. În același timp, în anumite circumstanțe, atunci cînd logica comercială este puternică și bine înțeleasă, participarea nobililor la viața comercială, în loc să aristocratizeze comerțul, ar comercializa și deci ar democratiza societatea. Istoricii atribuie bucuros „avansul" politic al Angliei în raport cu Franța faptului că nobilii englezi s-au dedicat temeinic comerțului, în timp ce nobilii francezi erau reținuți de teama de a nu-și prejudicia rangul. Desigur, logica comerțului, care presupune egalitatea, *produce* inegalitate, pentru că unii reușesc mult mai bine decît alții în această activitate. Această din urmă inegalitate, de vreme ce rezultă din logica unor contracte, nu contrazice în principiu egalitatea de bază. Cel puțin cu condiția ca în fond concurența să nu fie eliminată, fiindcă monopolul ar restabili un soi de aristocrație de un nou tip. Regăsim aici problemele examinate de Tocqueville atunci cînd încerca să evalueze riscurile dezvoltării unei „aristocrații industriale " în societatea democratică.

O altă remarcă privind tema egalității. Dacă lăsăm deoparte speranțele puse în efectele transformatoare pentru om,

---

[3] *Ibid.*, vol. I, V, 8, p. 71.

în ansamblul său, ale proprietății colective asupra mijloacelor de producție, proiectul economic comunist a constat în substituirea contractului orizontal între agenții economici prin ordinul vertical — sub numele mai sonor de „planificare“ (anglo-saxonii vorbesc despre *command economies* acolo unde noi vorbim despre *economii administrate*). Comunismul a reintrodus logica politică sub forma sa cea mai sumară, cea mai militară, în interiorul unui sistem economic — economia modernă — care nu prosperă decît dacă actorii sînt în măsură să acționeze conform interesului lor, și deci în primul rînd să aibă un interes și să-l poată evalua. După unii istorici — observ asta în treacăt —, concepția leninistă despre economia socialistă a fost inspirată mai puțin de sugestiile vagi ale lui Marx, cît de experiența recentă a economiei de război germane sub conducerea lui Rathenau.

După tendința spre egalitate, celălalt aspect al noii logici asupra căruia se cuvine să atrag atenția este ceea ce am putea numi tendința spre „deteritorializare“ sau spre „globalizare“. Am arătat deja că politica, a cărei continuare războinică rămîne mereu posibilă, este teritorială și „teritorializantă“: ea comportă un teritoriu cu frontiere, un teritoriu pe care-l presupune și pe care-l produce. De exemplu, suveranitatea regelui Franței, sau a Republicii franceze, se exercită în Alsacia pînă la malul stîng al Rinului; pe malul drept, este suveranitatea împăratului, sau a statului federal german. Ceea ce reprezintă o condiție și o expresie a politicului — teritoriul cu frontierele sale — este o constrîngere pentru comerț, un obstacol. La frontieră, bunurile, ca și persoanele, sînt oprite; persoanele sînt identificate, uneori controlate; bunurile sînt numărate și evaluate; proprietarii lor trebuie să achite taxe vamale etc. Bineînțeles, în perioadele în care liberul schimb se bucură de aprobarea opiniei publice, în orice caz, a guvernelor, se fac eforturi de diminuare sau chiar suprimare a taxelor vamale, de facilitare a circulației bunurilor și serviciilor peste frontierele politice, de ignorare, pe cît posibil, a frontierelor politice. Astfel este subliniată contradicția celor două logici. Orizontul ultim al liberu-

lui schimb este de a se ajunge, pentru toate bunurile și serviciile, la o „piață unică" ce se confundă cu globul. În logica comercială, „ toate mărfurile aparțin întregii lumi, care, în această privință, nu alcătuiește decît un singur stat, ai cărui membri sînt toate societățile"[4].

Această independență tendențială și esențială a comerțului în raport cu ordinea politică poate apărea în funcție de epoci, regimuri, circumstanțe, opinii, ca distructivă sau, dimpotrivă, ca salutară. Logica ordinii politice este autarhică, am subliniat acest lucru examinînd națiunea. Or, a face comerț înseamnă a deveni dependent de partenerii tăi, a-ți pierde autarhia, a te expune. Ei pot, de pildă, să crească de patru ori de la o zi la alta prețul petrolului pe care ni-l vînd! Bineînțeles, corelația nu e atît de simplă. Un comerț activ sporește resursele generale ale corpului politic și îl face deci mai capabil să înfrunte circumstanțele dificile păstrîndu-și independența. Comerțul, spre deosebire de autarhie în sensul restrîns al cuvîntului, poate adeseori să întărească autarhia, dacă o definim în mod mai puțin mecanic. Fapt e că preocuparea pentru independența politică nu încetează să se lovească de logica comerțului și că, deși teza pe care tocmai am amintit-o a fost frecvent verificată *retrospectiv*, adevărul ei nu este atît de necesar și nici atît de evident încît omul politic responsabil să fie nevoit să contracareze întotdeauna această tendință spre autarhie proprie ordinii politice. Am remarcat deja, pentru majoritatea națiunilor, pînă în ziua de azi sau pînă la o dată foarte recentă, comerțul internațional nu a reprezentat decît o porțiune relativ nesemnificativă a activității lor economice generale. Rămîne de văzut dacă mișcarea actuală de globalizare este sau nu pe cale să schimbe radical această stare de fapt.

Pe de altă parte, ne putem bucura că logica comerțului stînjenește logica independenței politice, în măsura în care aceasta suscită și legitimează independența șefilor politici în raport cu anumite interese elementare ale societății de care

[4] *Ibid.*, vol. II, XX, 23, ed. rom. cit., p. 26.

răspund. Putem fi deci mulțumiți, asemeni lui Montesquieu în fragmentul pe care l-am citat, că responsabilii politici sînt constrînși de chiar interesul lor, așa cum îl percep prin prisma logicii comerciale, să se abțină de la măsurile violente sau partizane pe care le-ar sugera pasiunile sau ideologia lor. Teama de o catastrofă ce ar afecta balanța plăților sau ratele de schimb i-a oprit pe mulți oameni politici de la măsuri care ar fi dăunat grav societății. Este limpede, totodată, că atunci cînd logica politică se intensifică, atunci cînd circumstanțele și pasiunile politice se cristalizează, logica comerțului trece irezistibil în al doilea plan.

Montesquieu dă un exemplu fascinant al rolului salvator al comerțului atunci cînd politica este irațională sau chiar ucigașă. În capitolul XXI, 20, din *Despre spiritul legilor*, intitulat „Cum a răzbit prin negura barbariei comerțul în Europa", el evocă trista condiție a evreilor în Evul Mediu european. Împrumutul cu dobîndă era interzis creștinilor; el era totuși indispensabil vieții sociale; evreii se ocupă cu asta și se îmbogățesc. Bogățiile lor îi ispitesc pe principii lacomi, care îi jefuiesc și îi maltratează. Montesquieu scrie:

> Și cu toate acestea, comerțul a răzbit la lumină din întunericul prigoanei și al deznădejdii. Evreii, izgoniți rînd pe rînd din toate țările, au găsit mijlocul de a-și salva valorile. Prin aceasta ei și-au fixat pentru totdeauna locurile în care se refugiaseră, căci, dacă vreun principe ar vrea bucuros să scape de ei, nu înseamnă că ar fi dispus să se lipsească și de banii lor.
>
> Ei au inventat scrisorile de schimb; cu ajutorul acestora, comerțul a putut să se sustragă violenței și să se mențină pretutindeni, căci negustorul cel mai bogat nu avea decît bunuri invizibile, care puteau fi trimise peste tot, nelăsînd nicăieri urme.*

Puțin contează aici că Montesquieu se înșală cu privire la împrejurările în care a fost inventată scrisoarea de schimb.

---

* Vezi Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, vol. II, XXI, 20, ed. cit., p. 73. (*N.t.*)

Ne interesează teza sa generală referitoare la semnificația istorică, politică și morală a comerțului. Comerțul, mai precis mijloacele de comerț simbolizate de scrisoarea de schimb au permis, făcînd bunurile „invizibile", „să se sustragă violenței". Așa au descoperit principii, oamenii politici, cei care exercită forța materială și vizibilă, limitele acestei forțe. Așa a ajuns comerțul să joace un puternic rol civilizator.

Acest exemplu este și mai plin de sens pentru noi — dar de un sens ambiguu — decît putea fi el pentru Montesquieu. Istoria modernă a poporului evreu ne obligă, dacă nu să respingem analiza lui Montesquieu, cel puțin să temperăm speranțele pe care ni le putem pune în mecanismul pe care el ni l-a dezvăluit în mod admirabil. Într-adevăr, ceea ce i-a salvat pe evrei în epocile despre care vorbește Montesquieu i-a pierdut în secolul XX. Aceste „bunuri invizibile" posedate de unii dintre ei, această absență de teritoriu propriu, de patrie proprie au devenit motivul sau pretextul unei noi persecuții, și mai cumplite. Evreilor li s-a reproșat că sînt *heimatlos*. Cum teritoriul comerțului este „întregul univers", iar evreii, din motivele enumerate de Montesquieu, jucau — sau păreau că joacă — un rol important în schimburi, lumea și-a imaginat o dominație mondială și invizibilă a evreilor, idee care a devenit unul dintre principalele elemente ale antisemitismului modern. Antisemitismul revine la viziunea lui Montesquieu: acolo unde el vedea un domeniu de activitate sustras logicii politice, antisemitismul descoperă o politică ascunsă care guvernează națiunile împotriva voinței lor. Este vorba, desigur, de o „fantasmă", cum se spune astăzi, dar care ne obligă să recunoaștem limitele schimbului: schițînd posibilitatea unei vieți fără teritoriu și fără guvernare politică, comerțul stîrnește reacția celor care vor să *vadă* cine comandă și cine se supune. Firește că aceste observații nu sînt suficiente pentru a explica în ce fel fantasma s-a transformat în dorință și în proiect de exterminare în nazism, dar ele evidențiază, cred, un aspect fundamental al situației generale în care s-a dezvoltat nazismul. În orice caz, după Șoah, evreii au simțit nevoia și datoria de a crea

— sau recrea — un corp politic care să fie al lor, dotat cu un teritoriu vizibil, cu frontiere „fixe și recunoscute". Au trebuit să apere sau să dobîndească fiecare parcelă a acestui teritoriu pe căile obișnuite ale politicii și ale războiului. Istoria poporului evreu, care demonstra pentru Montesquieu puterile schimbului cînd e vorba să te sustragi violenței, demonstrează mai degrabă pentru noi necesitatea și ireductibilitatea politicului atunci cînd un popor vrea să-și apere securitatea și demnitatea.

*

Am vorbit pînă acum de parcă logica comerțului și logica politicului ar fi exterioare una alteia, ba chiar contrare una alteia. Or — fapt caracteristic istoriei moderne și care o opune celei antice, romane în special —, tocmai națiunile cele mai aplecate spre comerț au fost totodată națiunile cele mai puternice și mai influente politic, națiunile dominante, Marea Britanie în primul rînd, apoi Statele Unite. Astfel încît comerțul ar putea să apară ca o expresie și un instrument al puterii politice. Logica comerțului nu ar mai fi atunci cîtuși de puțin contrară logicii politicului; ar fi mai curînd logica anumitor corpuri politice, cele al căror domeniu și mijloc de acțiune, cele al căror element este marea. Așadar, opoziția pe care am descris-o între comerț și politic s-ar înrădăcina într-o opoziție imediat și pe deplin politică, aceea dintre puterile maritime și puterile terestre.

Autorul care a apărat această teză cu argumentele cele mai subtile este Carl Schmitt. Pentru Carl Schmitt, politicul este ireductibil și de nedepășit. Condiția omului este în mod necesar politică. De ce? Pentru că omul este un animal *vulnerabil* și *periculos*. El poate muri și poate ucide. Caută deci securitatea în grup, dar aceeași dialectică a vulnerabilității și a amenințării afectează deopotrivă grupul și individul: grupurile se află într-un război virtual unele cu altele. Acesta este faptul major al condiției noastre. Faptul major nu este războiul (Schmitt nu e un „belicos", în sensul obișnuit al termenului), ci *riscul* de război. Schmitt reia în mod

explicit concepția lui Hobbes privind *the natural condition of mankind*. Dar acolo unde Hobbes insista mai ales pe necesitatea unui stat suveran, absolut, pentru a ține la respect membri ai societății mereu gata să se încaiere, și pe capacitatea acestui stat de a stăpîni starea de natură, Schmitt insistă mai mult pe permanența și ubicuitatea riscului, pe caracterul său polimorf și deci insurmontabil, pe faptul că nu încetăm a fi determinați de el, adică de prezența sau de amenințarea dușmanului nostru. Politicul se bazează atunci pe distincția dintre prieten și dușman. Iată ideea călăuzitoare a doctrinei lui Schmitt, pe care o vom regăsi atunci cînd ne vom pune întrebări legate de posibilitatea de „a ieși din politic". Ea nu trebuie să ne servească aici decît ca fundal.

Aceasta fiind pentru Schmitt natura politicului, înțelegem că pentru el gîndirea liberală, fiindcă are încredere în comerț, se caracterizează prin neînțelegerea politicului, prin respingerea sau ignorarea politicului, o respingere sau ignorare din principiu:

> Foarte sistematic, gîndirea liberală eludează sau ignoră statul și politica pentru a se mișca în polaritatea caracteristică și mereu reînnoită a două sfere eterogene: morala și economia, spiritul și afacerile, cultura și bogăția. Această neîncredere critică față de stat și de politică se explică ușor prin principiile unui sistem care pretinde ca individul să rămînă *terminus a quo* și *terminus ad quem*. Unitatea politică trebuie să pretindă, dacă e cazul, sacrificarea propriei vieți. Or, individualismul gîndirii liberale nu ar putea nicidecum să subscrie la această exigență sau s-o justifice.[5]

Cum politicul există în mod necesar, cum el nu poate să nu fie și nici să dispară, liberalismul îl transformă și îl deghizează:

> Astfel, în gîndirea liberală, conceptul politic de luptă se transformă în concurență în ce privește economia,

---

[5] *La Notion de politique* [*Der Begriff des Politischen*, 1932], Calmann-Lévy, col. „Liberté de l'esprit", Paris, 1972, p. 117.

în dezbatere în ce privește spiritul; distincția clară dintre cele două stări diferite care sînt războiul și pacea este înlocuită de dinamica unei concurențe perpetue și a unor dezbateri nesfîrșite. Statul devine Societatea, iar aceasta, văzută din perspectiva eticii și a spiritului, va fi o imagine a Umanității inspirate de o ideologie umanitară; văzută din celălalt punct de vedere, ea va constitui unitatea economică și tehnică a unui sistem uniform de producție și de comunicații.[6]

Concurența economică și ideologia umanitară — aceea a „drepturilor omului" —, principii aparent apolitice sau suprapolitice, sînt de fapt, în ochii lui Schmitt, niște instrumente politice. După cum, în alte epoci, religia a fost „politizată", folosită ca mijloc de putere și de influență, de exemplu catolicismul de către monarhia spaniolă, tot astfel astăzi principiul liberei concurențe economice și ideologia umanitară sînt folosite de anumite țări, în primul rînd națiunile anglo-saxone, pentru a-și spori puterea și influența. Carl Schmitt denunță acest lucru ca pe o impostură:

> Tocmai atunci cînd o dominație a oamenilor întemeiată pe o bază economică rămîne apolitică, evitînd orice aparență și orice responsabilitate politică, ea se dovedește a fi o cumplită impostură. Conceptul de schimb nu exclude, la nivelul definiției sale, ca una dintre părți să sufere un prejudiciu sau ca un sistem de contracte bilaterale să sfîrșească prin a se transforma într-un sistem de exploatare sau de opresiune de cea mai joasă speță. Cînd, în această situație, exploatații și oprimații își propun să se apere, ei nu o pot face, firește, cu ajutorul mijloacelor economice. La fel de natural este ca deținătorii puterii economice să numească atunci violență și crimă orice tentativă extraeconomică de a modifica poziția lor de putere, și să încerce s-o împiedice. Or, acest fapt nimicește construcția noastră ideală a unei societăți fon-

[6] *Ibid.*, p. 119.

date pe schimb și pe contracte bilaterale, pașnică și dreaptă *eo ipso*.[7]

Schmitt își încheie raționamentul în felul următor. După ce a reamintit celebrele cuvinte ale lui Rathenau că destinul nostru este astăzi economia, nu politica, el precizează: „Ar fi mai corect să spunem că acest destin rămîne politic, ca înainte, și că s-a întîmplat pur și simplu ca economia să devină un fenomen politic și, prin urmare, destin."[8]

Era important să facem loc contrapunctului adus de Schmitt. Acesta critică ideologia schimbului, iluzia și chiar impostura apolitismului schimbului, în numele ireductibilității politicului, în numele adevărului, al adevărului dur, al condiției umane, deci conform unui punct de vedere „de dreapta". Critici paralele, uneori identice în privința conținutului, sînt făcute în numele egalității, motivîndu-se că egalitatea formală a relației de schimb reprezintă masca și instrumentul unei dominații, ale unui schimb în realitate inegal, și vom vedea aici un punct de vedere „de stînga". Punctul de vedere „de dreapta" și punctul de vedere „de stînga" se amestecă adesea în opinia națiunilor care se simt dominate, pentru că sînt radical dezavantajate de sistemul schimburilor. În fapt, cînd de exemplu întreaga recoltă de banane dintr-o mică țară din America Centrală este comercializată de o singură companie nord-americană, sigur că e îndreptățit să se vorbească despre un schimb inegal! În același timp, acest contrapunct trebuie menținut între niște limite rezonabile. De douăzeci sau treizeci de ani, a devenit limpede că respingerea violentă a sistemului schimburilor, revoluția care pretindea că produce dezvoltarea economică și umană rupînd radical cu logica comerțului, ei bine, acest demers nu a obținut rezultate prea convingătoare, eufemistic vorbind. Astfel încît tendința recentă a fost, chiar și în țările care se considerau în mod tradițional drept niște țări „dominate", în special cele din America Latină,

[7] *Ibid.*, p. 126.
[8] *Ibid.*, p. 127.

să se încerce obținerea unui profit din sistemul schimburilor, să folosească, în beneficiul lor, logica comerțului potrivit legii avantajelor comparative. Rezultatele au fost impresionante în unele cazuri, dezamăgitoare în altele. Criza recentă a țărilor așa-zis „emergente" a retrezit scepticismul — sau ostilitatea — față de piață.

Montesquieu însuși, unul dintre autorii — așa cum am văzut — care și-a pus toată nădejdea în efectele comerțului, a remarcat că în fond comerțul nu are întotdeauna efecte pozitive, și mai ales că, în anumite împrejurări, o națiune sărăcește practicînd comerțul.[9] Așadar, dacă efectele comerțului sînt în mod normal pozitive, e nevoie totuși ca o națiune să creeze cadrul adecvat ca să profite de ele, să fie capabilă să profite de ele. Este ceea ce știu să facă națiunile care practică negoțul. Montesquieu scrie, în legătură cu Anglia: „Dintre toate popoarele lumii, acesta a știut cel mai bine să se folosească în același timp de aceste trei lucruri importante: religia, comerțul și libertatea."[10]

*

Partizanii comerțului, ca și criticii acestuia, folosesc desigur limbajul economiei: ei celebrează creșterea PIB-ului sau denunță deteriorarea termenilor schimbului. Dar argumentația unora și a celorlalți nu este exclusiv, nici eminamente economică: ea este morală și spirituală. Pentru partizanii săi, comerțul reprezintă mijlocul de a-i apropia pe oameni, de a-i face conștienți de asemănarea dintre ei:

> Comerțul vindecă de prejudecăți nefaste; și este aproape o regulă generală că, pretutindeni unde există moravuri blînde, există comerț; și că, pretutindeni unde există comerț, există și moravuri blînde.
>
> Nu trebuie deci să ne mirăm dacă moravurile noastre sînt mai puțin sălbatice ca altădată. Datorită comerțului, moravurile tuturor popoarelor au fost cunoscute

---

[9] *Despre spiritul legilor*, vol. II, XX, 23, ed. rom. cit, pp. 26, 27.
[10] *Ibid.*, vol. II, XX, 7, ed. rom. cit., p. 15

> pretutindeni: ele au fost comparate unele cu altele și aceasta a adus mult bine.[11]

În acest sens, dezvoltarea comerțului implică un progres al universalității umane; și nu e o întîmplare că astăzi cea mai mare democrație din lume este centrul și pivotul schimburilor mondiale, asiguratorul și cumpărătorul ultim, după cum se laudă — și, uneori, se plîng — americanii.

Or, trebuie observat felul în care adversarii comerțului inversează și răstoarnă argumentul democratic, așa cum Rousseau inversează și răstoarnă deja argumentul lui Montesquieu:

> Tot ceea ce facilitează comunicarea între diversele națiuni le aduce unora nu virtuțile, ci crimele celorlalte, corupînd la toate moravurile proprii climatului lor și alcătuirii guvernămîntului lor.[12]

Să nu ne lăsăm descumpăniți de limbajul moral, sau moralizator, care este atît de antipatic sensibilității contemporane. Am spune astăzi: comerțul distruge culturile, substituie diversității vii a culturilor o omogenitate artificială și fadă, de exemplu, diversității bucătăriilor lumii — omogenitatea fast-food-urilor, diversității limbilor — omogenitatea englezei internaționale, care nu mai este nici engleza englezilor, nici cea a americanilor, ci o limbă de folosință sumară și aproape brutală. Democratizarea antrenată de comerț, am mai putea adăuga, este o omogenizare superficială a ideilor, a moravurilor și gusturilor, contrară adevăratei democrații care presupune elaborarea lentă și îndelungată a unei vieți comune, deci distincte. Ea face imposibilă adevărata democrație, fiindcă atracția comerțului — a mijloacelor de comunicare și a schimburilor, a semnelor noii universalități, a logosurilor noului *logos* — este atît de mare, în special printre tinerii din întreaga lume, încît aceștia ajung să-și disprețuiască propria societate și nu sînt cîtuși de puțin dispuși

---

[11] *Ibid.*, vol. II, XX, 1, ed. rom. cit, p. 9.

[12] *Narcisse*, în *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, vol. II, prefață, p. 964, notă.

să contribuie la dezvoltarea ei specifică. Progresele comunicării mondiale suscită, dacă îndrăznesc să spun, un fel de bovarism universal. De pildă, cum să mai iei de acum în serios limba franceză, cum s-o faci să spună tot ce-ar putea spune despre viața noastră prezentă, cum să fii scriitor francez — sau italian, sau german, de altminteri — cînd totul în jurul nostru ne arată că limba cu adevărat vie, care influențează realmente lumea, limba în care se spune viața contemporană, este engleza internațională?

Există aici o problemă foarte serioasă, poate într-un sens cea mai importantă și mai greu de rezolvat dintre toate cele cu care ne confruntăm. Dacă nu o putem rezolva, putem cel puțin încerca să o formulăm corespunzător. Este ușor de adoptat o poziție partizană, fie în favoarea schimburilor, a comunicării, a viitorului, a universalului..., fie, dimpotrivă, în favoarea rădăcinilor, a dreptului la diferență, a excepției culturale... Este ușor să pasezi argumentele, ca pe o minge de tenis la Roland-Garros. E mai util să încerci a le pune în interiorul aceleiași problematici, să vezi cum se înrădăcinează în problema umană ca problemă politică. Întrebarea politică, în esența ei, este următoarea: cum își actualizează oamenii umanitatea comună? Am putea spune că există două răspunsuri, care se amestecă întotdeauna cu necesitate în practică, dar care tind totuși în două direcții diferite, divergente chiar, și, pînă la urmă, probabil opuse. Un răspuns extensiv este un răspuns comprehensiv, ca să folosim limbajul logicienilor.

Răspunsul extensiv este răspunsul comerțului, al schimbului și al comunicării: trebuie să li se dea oamenilor mijloacele de a-și satisface cît mai comod și mai complet cu putință nevoile generale. Împinsă la ultimele consecințe — dar nu e necesar să o împingem la ultimele consecințe —, logica acestui răspuns duce la căutarea celui mai mic numitor comun între oameni. De exemplu, ființelor umane li se va oferi în modul cel mai rapid și cel mai puțin costisitor hrana cea mai generală — hrana cea mai generală, adică aceea ale cărei aparență, textură și gust nu pot, evident, să-i dis-

placă nici unui om de pe fața pămîntului, oricare ar fi fost prima educație a gustului său, așadar hrana cea mai implacabil fadă pe care ne-am putea-o imagina, pe scurt, McDonald's, Quick etc.

Celălalt răspuns, răspunsul comprehensiv, este răspunsul comunității politice, care pune cît mai multe lucruri în comun între cetățenii săi — cît mai multe acțiuni și rațiuni, potrivit formulei lui Aristotel —, și firește că ceea ce au în comun cetățenii acestei comunități politice îi distinge și chiar îi separă de celelalte comunități politice care pun alte lucruri în comun. Împinsă la ultimele consecințe — dar nu sîntem obligați să o împingem la ultimele sale consecințe —, logica acestui răspuns duce la celebrarea rădăcinilor și a particularității, a modului de a trăi al „oamenilor de aici", la închidere și, în cele din urmă, la xeonofobie. Și, desigur, ceea ce vizăm în practică, sau lucrul la care visăm, este o viață publică aptă să dea acces la un universal care să nu fie superficial, capabilă să exprime totodată o comunitate umană particulară care să nu fie particularistă. O formă politică poate fi considerată desăvîrșită cînd dă acces la o asemenea sinteză. Iată în orice caz, cred, cum am putea pune imparțial problema.

Primul răspuns are în vedere mai degrabă omul în general, drepturile omului în general; al doilea răspuns ia mai curînd în considerație cetățeanul și necesitățile vieții civice. Dificultățile pe care încercăm să le distingem sînt înrădăcinate în această dualitate constitutivă a umanității: omul este om și cetățean. Această tensiune le-a fost evidentă tuturor la sfîrșitul secolului al XVIII-lea: declarînd împreună drepturile omului și ale cetățeanului, se recunoștea faptul că ei erau solidari, fără să se confunde. Vom reveni asupra acestui subiect.

O ultimă observație, care nu este direct politică. Dezvoltarea schimburilor și a comunicării face să apară o tensiune între comunicare, schimbul lucrurilor, pe de o parte, și producerea sau condițiile lor de producere, pe de altă parte.

Cînd vorbesc de „lucruri", înțeleg prin asta bunurile și serviciile pe care le face să circule comerțul propriu-zis, precum și gîndurile și operele care circulă și ele, dar în chip diferit. Cu cît piața este mai extinsă, cu atît regulile care o guvernează sînt mai generale, și deci circulația lucrurilor este mai abundentă și mai rapidă, și cu atît mai satisfăcătoare. Dar ceea ce facilitează circulația lucrurilor nu este neapărat favorabil producerii lor, și asta e cu atît mai adevărat cu cît produsul este mai rafinat. O muncă aprofundată presupune o mare concentrare, nu doar în sensul obișnuit al unui efort intens și unificat, ci în sensul în care autorul trebuie să excludă și să uite multe lucruri, în care trebuie să-și circumscrie orizontul. O idee dragă lui Nietzsche este că omul nu poate fi creator decît într-un orizont limitat. Într-o lume absolut deschisă, creația ar fi pur și simplu imposibilă. Ca să reiau un exemplu pe care l-am utilizat deja, un scriitor francez, sau italian, sau german..., dacă vrea să producă cea mai bună operă cu putință, trebuie, ca să spunem așa, să se închidă în particularitățile limbii sale, nu pentru a fi obscur, ci, dimpotrivă, pentru că tocmai în particularitățile limbii se află mijloacele de expresie ale acesteia. Racine, ale cărui versuri sînt atît de clare, folosește pentru a-și obține efectele resursele cele mai specifice limbii franceze. Un asemenea efort de aprofundare este dificil, aproape imposibil, cînd spațiul expresiei este deja ocupat nu doar de o limbă cvasiuniversală, cum este astăzi engleza internațională, ci și de genuri literare care plac universal și imediat pentru că resorturile lor sînt foarte simple, cum ar fi romanul polițist. Pe scurt, am putea spune că schimbul, generalizîndu-se și intensificîndu-se, tinde să șteargă orizonturile limitate de care au nevoie oamenii pentru a produce lucrurile pe care vor să le schimbe.

CAPITOLUL IX

Ce înseamnă a declara drepturile omului

Noțiunea de drepturi ale omului este astăzi referința politică și morală comună în Occident. Toate partidele, toate școlile, toate „sensibilitățile" se revendică de la ele. O asemenea unanimitate asupra unui principiu ultim de moralitate și legitimitate este extrem de rar pe meleagurile noastre. Poate c-ar trebui să ne întoarcem în timp pînă la perioada care precedă Marea Schismă în Occident, pînă în preajma anului 1300, ca să regăsim o omogenitate comparabilă a credințelor. Acest fapt de opinie este important de subliniat. El ne obligă să corectăm credința comună potrivit căreia lumea noastră ar fi scena unei explozii de diversitate, a unei împestrițări și a unui metisaj crescînde. Poate că asta e adevărat pentru unele aspecte superficiale ale vieții contemporane. Dar e cu siguranță fals în ce privește principiul evaluărilor morale, care este mai omogen ca niciodată. Dovada? E ușor de adus. Cei care celebrează diversitatea ce li se pare trăsătura deopotrivă cea mai plăcută și cea mai nobilă a societății actuale invocă întotdeauna așa-numitul „drept la diferență". În chiar clipa în care cred că favorizează diferența, ei fac exact contrariul, contribuie la omogenizarea societății, fiindcă tratează diferența în limbajul drepturilor omului. Dacă „diferența" — să lăsăm termenul fără nici o definiție, de vreme ce partizanii săi îl lasă în general nedeterminat — constituie materia sau obiectul unui drept al omului, atunci contribuim la definirea omului ca ființa care are drepturi, învăluim ideea diferenței în ideea drepturilor, facem să sporească autoritatea și așa fără rival a ideii drepturilor omului. Or, în treacăt fie spus, diferența — să

reținem cuvîntul — se poate sprijini pe cu totul altă noțiune decît aceea de drept, ba chiar pe o noțiune, într-un anume sens, contrară, cea de datorie: un musulman va spune că are negreșit datoria de a fi un bun musulman, chiar dacă trăiește în mijlocul unei populații care nu este musulmană. Desigur, „diferența" musulmană este mai bine garantată de convingerea că avem datoria de a fi musulman decît de aceea că avem dreptul să fim astfel.

În orice caz, această unanimitate este recentă. Firește, noțiunea de drepturi ale omului a fost elaborată în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, și a obținut o victorie ca să spunem așa definitivă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, o dată cu revoluția americană și cea franceză, așadar cu mai bine de două secole în urmă. Dar ea a fost multă vreme contestată din diverse părți. Abia în anii '70 și la începutul anilor '80 ai secolului care tocmai s-a încheiat ea a reușit să nu mai fie deloc contestată în Occident. Iar în cadrul luptei împotriva comunismului noțiunea și-a regăsit pertinența și strălucirea. Ea a reprezentat îndeosebi arma intelectuală și resursa spirituală a celor numiți pe atunci disidenți: în fața puterii zdrobitoare, aparent invincibilă, a regimului comunist, ei nu invocă ideea unui alt regim, nu elaborează un proiect politic de opoziție, ci îi cer regimului comunist să respecte cîteva principii elementare, principii pe care de altfel respectivul regim le-a înscris adeseori în Constituția sa. La rîndul său, regimul, deși îi aruncă în închisoare sau îi deportează pe disidenți, nu se poate declara oficial ostil drepturilor omului. Așa încît țările democratice și țările comuniste vor semna acordurile de la Helsinki, care în partea a treia afirmă mai multe drepturi fundamentale, cum ar fi cel al liberei circulații a persoanelor. Sîntem tentați să spunem, retrospectiv, că această concesie intelectuală făcută de Uniunea Sovietică îi anunța prăbușirea politică survenită cincisprezece ani mai tîrziu.

Așadar, înaintea acestei evoluții recente, noțiunea de drepturi ale omului era relativ puțin prezentă ca atare în dezbaterea civică. Mai exact, de vreme ce Declarația din 1789 era

Declarația drepturilor omului *și ale cetățeanului*, am putea spune că drepturile cetățeanului avuseseră cîștig de cauză asupra celor ale omului, că în secolul al XIX-lea și în prima jumătate a secolului XX a existat un interes mai mare pentru înscrierea *politică* a drepturilor omului în cadrul statului național decît pentru afirmarea generală a drepturilor ca atare. Drepturile omului erau specificate din punct de vedere politic sau social: drept de vot, drept la muncă, drept al naționalităților etc. Dimpotrivă, insistența pusă astăzi pe drepturile omului are incontestabil un accent *antipolitic*, o savoare an-arhistă în sensul etimologic al termenului: cetățeanului îi este preferat omul, există tendința de a respinge constrîngerile colective legate de cetățenie. De exemplu, serviciul militar obligatoriu, considerat mult timp drept expresia cea mai necesară și totodată cea mai nobilă a devotamentului civic, nu mai apare decît ca o corvoadă lipsită de sens. Cînd, foarte de curînd, președintele Republicii a decis suprimarea sa pur și simplu, nimeni, ca să spunem așa, n-a protestat împotriva a ceea ce în alte vremuri ar fi părut o dezmembrare a Republicii. Deci, ca să repetăm, pînă la o dată recentă, drepturile omului erau percepute în relația lor cu obligațiile civice și naționale. Sentimentul acestei relații pare să slăbească pe zi ce trece.

Această schiță a istoriei atitudinii noastre în raport cu drepturile omului ar fi foarte incompletă dacă am omite să spunem că importante segmente ale opiniei publice au contestat mult timp principiul însuși al drepturilor omului. Putem distinge trei grupuri de adversari, asociați cu trei mari motive ale opoziției: un motiv religios, un motiv politic, un motiv social. Să le examinăm succesiv și pe scurt.

Mai întîi, motivul religios. În Occident, opoziția cea mai hotărîtă și cea mai argumentată față de principiul drepturilor omului a venit multă vreme din partea Bisericii catolice. Abia în 1965, o dată cu conciliul Vatican II și cu Declarația privind libertatea religioasă, Biserica a recunoscut caracterul principial, și nu doar prudențial, al noțiunii de libertate religioasă, a recunoscut principiul unei libertăți uma-

ne fundamentale, al unui drept uman fundamental. În ultimii ani, ea a mers și mai departe, în special la îndemnul Papei Ioan Paul al II-lea, care a afirmat în mai multe rînduri că ideea drepturilor omului era în fond o idee creștină, că principiul drepturilor omului stătea scris în Evanghelii și că Biserica, însușindu-și astăzi acest principiu, nu făcea în fond decît să reintre în posesia unui bun al său. Ralierea Bisericii catolice la ideea drepturilor omului a contribuit desigur foarte mult la formarea unanimității despre care vorbeam la început. Dar această raliere recentă ne interesează mai puțin decît lunga sa disidență. Care era motivul?

Sînt obligat să rezum foarte aproximativ o problemă extrem de complicată. Dacă Biserica catolică a respins atîta vreme principiul drepturilor omului este pentru că acest principiu subordonează adevărul libertății, în timp ce pentru Biserică trebuie să prevaleze situația inversă: sensul libertății fiind acela de a ajunge la adevăr, e nevoie ca ordinea umană să recunoască mai întîi obiectivitatea adevărului. Ființele umane au ca primă datorie să recunoască adevărul al cărui depozitar și vehicul este Biserica. În acest context, autorii catolici au opus adesea drepturilor omului drepturile adevărului, ba chiar „drepturile lui Dumnezeu". Totodată — și asta complică foarte tare lucrurile —, Biserica a afirmat întotdeauna fără echivoc că adeziunea la adevăr nu are validitate, nu este „meritorie" decît dacă e săvîrșită în deplină libertate. Ea a afirmat acest lucru chiar și în perioadele sale cele mai autoritare, și prin intermediul celor mai severi teologi ai săi. Această a doua considerație, mereu prezentă deci, pregătea și poate autoriza dinainte ralierea ulterioară la libertatea religioasă și la drepturile omului. Dacă am vrea să rezumăm doctrina Bisericii într-o formulă care să fie valabilă pentru cele două perioade, am spune ceva de genul următor: oamenii sînt chemați să ajungă liber la adevărul al cărui depozitar și instrument este Biserica. În funcție de cum punem accentul — pe „liber" sau pe „adevăr" —, ne angajăm în două direcții politice divergente și chiar opuse, una „liberală" și cealaltă „autoritară".

Este important să remarcăm că aceste considerații nu au doar un „interes istoric", cum se spune. Tensiunea pe care am evocat-o este prezentă și în ziua de azi. Am mai arătat deja, Biserica nu a îmbrățișat fără rezerve logica liberală. În privința mai multor subiecte fundamentale ale vieții personale și sociale, în special cele care se referă la relația dintre sexe, în diversele sale aspecte — căsătorie, contracepție, întrerupere de sarcină etc. —, ea adoptă poziții absolut contrare opiniei dominante și tendinței moravurilor și legilor, tocmai în numele existenței unui adevăr moral obiectiv pe care oamenii sînt incapabili să-l schimbe, de vreme ce el îi definește. Bineînțeles, ideea că există un adevăr moral obiectiv nu e proprie exclusiv Bisericii catolice, dar ea reprezintă corpul colectiv care susține public această idee cu cea mai mare insistență și coerență. Vom regăsi curînd această tensiune între libertate și adevăr: ea este constitutivă umanității.

Al doilea motiv de opoziție față de drepturile omului pe care l-am anunțat este motivul politic, luînd adjectivul în sensul său cel mai larg, care înglobează ceea ce este „social". El se manifestă începînd cu proclamarea drepturilor omului, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Manifestîndu-se, el fondează conservatorismul politic european. Cel mai mare autor al acestei tradiții este poate cel dintîi, cel care a pus bazele sale, și anume Edmund Burke, care a publicat *Reflections on the revolution in France* în noiembrie 1790.[1] Ca să-i rezumăm critica într-un cuvînt, Burke crede că ideea de „drepturi ale omului" este o idee „metafizică", adică detașată de condițiile experienței umane, și care devine deci distrugătoare cînd încercăm să o punem în practică. Ce înseamnă să spui că „oamenii se nasc și rămîn liberi și egali în drepturi", cînd de fapt fiecare ființă umană se naște *legată*, *obligată*, moral dar deja și fizic, să ia parte la o serie ordonată de mai mul-

[1] Vezi ediția [franceză] recentă, *Réflexions sur la Révolution de France*, Hachette-Pluriel, Paris, 1989, cu o bogată prefață de Philippe Raynaud [vezi și ed. rom., *Reflecții asupra Revoluției din Franța*, traducere, studiu introductiv și note de Mihaela Czobor-Lupp, Nemira, București, 2000 — *n.t.*].

te „toturi", serie care merge de la familie la întreaga Creațiune, trecînd prin corpul politic? A-i socoti pe oameni în afara naturii, ca „suverani", și pe fiecare om, alături de celălalt, ca „egal", înseamnă a transforma societatea, cosmosul armonios, în haos de „corpuscule elementare". Tocmai asta e pe cale să înfăptuiască sub ochii noștri „anarhia" revoluționară franceză. Și, într-o jerbă retorică ce-și păstrează încă strălucirea, Burke opune „drepturilor omului" „drepturile englezilor" (*Rights of Men* contra *Rights of Englishmen*): drepturile noastre nu au existență și sens decît într-un corp politic deja constituit. Drepturile noastre nu sînt separate de obiceiurile sociale și morale, de legile politice, care conferă corpului politic ai cărui membri sîntem forma și viața sa.

Voi examina mai pe larg, într-o parte ulterioară, cel de-al treilea motiv de opoziție față de drepturile omului pe care l-am enunțat, motivul așa-zis „social", dar într-un alt sens decît cel folosit de Burke, și care-și află expresia cea mai tranșantă și mai influentă în opera de tinerețe a lui Marx. Voi analiza atunci discuția ei critică pe care o propune Claude Lefort.

Aceste indicații, în mod necesar foarte succinte, despre istoria și configurația opiniilor privitoare la drepturile omului au cel puțin meritul de-a ne pune în gardă împotriva unei anumite evidențe a drepturilor omului astăzi, împotriva prejudecății potrivit căreia această idee bună și adevărată nu a avut niciodată împotriva ei decît prejudecăți particulariste și fanatisme opresive: este o idee puternică și convingătoare, care s-a impus, după cum am arătat, de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, dar și o idee problematică, ce prezintă unele dificultăți, care a stîrnit dezbateri animate și căreia i s-au adus obiecții serioase.

*

Am vorbit pînă acum ca și cum am ști pertinent în ce constau drepturile omului, ce *sînt* ele. De fapt, fie că am citit sau nu cu atenție diversele declarații ale drepturilor omului, sau cel puțin pe una dintre ele, avem în orice caz o anumită idee despre ce e vorba, fiindcă participăm la viața unei

societăți democratice ale cărei instituții au ca scop să garanteze drepturile omului. Funcționarea cotidiană a acestor instituții ridică neîncetat probleme de principiu, care ne readuc permanent la chestiunea drepturilor omului. De exemplu, ne punem în fiecare zi întrebări cu privire la funcționarea justiției. Ei bine, din cele șaptesprezece articole ale Declarației din 1789, trei se referă direct la aceasta[2], iar majoritatea celorlalte se referă indirect la ea. Ar fi desigur foarte interesant să urmărim punerea în practică a principiilor Declarației, urmărind istoria instituțiilor noastre. Dar am risca atunci să pierdem din vedere semnificația fundamentală, semnificația spirituală a drepturilor omului.

Semnificația spirituală a drepturilor omului se exprimă în modalitățile apariției lor, ale publicării lor. Ele apar sub forma unei declarații, de exemplu, în Franța, a unei declarații a Adunării Naționale reprezentînd poporul francez. Astfel, textul cel mai înalt care reglementează viața oamenilor este redactat și promulgat de ei. Pentru noi, e un lucru de la sine înțeles, dar pînă atunci regulile principale ale vieții lor se presupunea că vin de la Dumnezeu însuși, care-și revela vrerea prin poruncile sale, sau din trecutul îndepărtat, din obiceiurile primite din strămoși, ca de pildă „legile fundamentale" ale monarhiei franceze. În ordinea umană anterioară proclamării drepturilor, omul se socotea o ființă liberă, firește — ideea că omul e liber nu reprezintă o descoperire modernă! —, dar libertatea sa se exercita într-un cadru al cărui autor nu era el însuși, într-un cadru *primit* de la Dumnezeu sau de la acei oameni apropiați în chip misterios de zei, strămoșii noștri. El era o ființă liberă, dar *sub lege Dei*, supus legii lui Dumnezeu; era un subiect liber, dar *sub rege*, supus regelui, sau principelui, sau magistratului legitim. Revoluția drepturilor omului constă în faptul că această libertate *sub lege Dei* și *sub rege*, această liber-

---

[2] Vezi *Les Déclarations des droits de l'homme (du débat 1789–1793 au préambule de 1946)*, texte prezentate de L. Jaume, Garnier-Flammarion, Paris, 1989.

tate *condiționată*, este acum resimțită și definită ca supunere, chiar ca servitute, și este respinsă în favoarea unei libertăți *necondiționate*, pe care omul și-o conferă sieși, declarînd-o, o libertate al cărei autor și beneficiar este deopotrivă. Am putea spune, cu o emfază potrivită circumstanțelor: Revelației Legii lui Dumnezeu îi succedă Declarația Drepturilor Omului.

Immanuel Kant este cel care a dat acestei idei expresia sa cea mai simplă și mai naturală, cea mai frapantă. În primele rînduri ale unui scurt text redactat în decembrie 1784 și intitulat *Răspuns la întrebarea: Ce este „luminarea"?*, el scrie următoarele:

> *Luminarea este ieșirea omului din minorat, a cărui vină o poartă el însuși*. Minoratul este neputința omului de a se servi de inteligența sa fără a fi condus de altul. *Vinovat* se face omul de această stare, dacă pricina minoratului nu este lipsa inteligenței, ci lipsa hotărîrii și curajului de a se servi de ea fără conducerea altuia. *Sapere aude!* Îndrăznește să te servești de inteligența ta *proprie*! Aceasta este deci lozinca luminării.[3]

Dacă acceptăm sugestia lui Kant, vom spune atunci simplu: declarînd drepturile omului, omul își declară propriul majorat.

A deveni major înseamnă a deveni responsabil de actele proprii, a deveni capabil să înfăptuiești tu însuți, fără autorizația părinților sau a tutorelui, actele pe care le înfăptuiesc liber adulții. În limbajul filozofiei lui Kant, care în această privință a devenit în bună măsură al nostru, înseamnă a trece de la heteronomie la autonomie. Observînd mișcarea spiritelor și a moravurilor din țările europene, Kant vede cum oamenii trec din ce în ce mai mult, și din ce în ce

---

[3] Immanuel Kant, „Răspuns la întrebarea: Ce este «luminarea»?", în *Ideea unei istorii universale. Ce este „luminarea"? Începutul istoriei omenirii. Spre pacea eternă*, trad. de Traian Brăileanu, Casa școalelor, 1943, p. 83.

mai numeroși, de la heteronomie la autonomie: ei se emancipează de toate tutelele, devin liberi.

Dar oamenii nu pot deveni liberi decît dacă sînt deja astfel – în limbajul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, dacă sînt liberi *în mod natural*, dacă sînt liberi *de la natură*. Această idee a libertății naturale e cuprinsă în verbul „a se naște", așa cum este el folosit în primul articol din *Declarație*: „Oamenii *se nasc* și rămîn liberi și egali în drepturi." Ce vrea să spună mai exact expresia că oamenii se nasc liberi și egali în drepturi? Nu cumva este o afirmație absolut contrară experienței, ba chiar evidenței înseși? Oare copilul care se naște nu e cel mai puțin liber dintre toți? Este tocmai ceea ce nu au întîrziat să sublinieze criticii conservatori sau reacționari ai democrației. Să-l ascultăm, de exemplu, pe Charles Maurras, care firește nu e cel mai profund dintre acești critici, dar care, în ce privește subiectul nostru, are meritul că oferă o respingere foarte clară și aproape amuzantă a ideii de „a te naște liber". La începutul unui text de sinteză intitulat *Mes idées politiques*, el scrie următoarele:

> Puiul de găină sparge coaja oului și începe să alerge. Puțin îi lipsește să strige: „Sînt liber..." Dar puiul de om?
>
> Puiului de om îi lipsește totul. Înainte de a fugi, trebuie să fie scos din maică-sa, spălat, acoperit, hrănit. Înainte de-a învăța primii pași, primele cuvinte, trebuie ferit de pericole de moarte. Puținul instinct de care dispune nu-i poate procura cele necesare, trebuie să le primească, rînduite cum se cuvine, de la altul. [...]
>
> Puiul de om aproape inert, care ar pieri dacă ar înfrunta natura nemiloasă, e primit în sînul unei alte naturi grăbite, clemente și umane: nu trăiește decît fiindcă este micul ei cetățean.
>
> Existența lui a început prin acest aflux de servicii exterioare gratuite. [...]
>
> Natura acestui început este atît de luminos definită, încît rezultă pe dată consecința gravă, ineluctabilă, că ni-

meni nu s-a înșelat mai tare decît filozofia „principiilor nemuritoare" cînd a descris începuturile societății omenești ca fructul convențiilor dintre niște persoane energice, bine formate, fremătînd de o viață conștientă și liberă, acționînd pe picior de egalitate, [...] sfîrșind prin a admite o abandonare a unei părți din „drepturile" lor în scopul expres de a garanta respectarea celorlalte.

Faptele transformă în praf și pulbere aceste vise. Libertatea e imaginară, Egalitatea, artificială. Lucrurile nu se petrec astfel, nici măcar nu se apropie de ceva asemănător [...]. Totul se joacă și se va juca [...], decurge și va decurge prin intermediul unor acțiuni autoritare și inegalitare, contrazicînd radical palida ipoteză liberală și democratică.[4]

Maurras are cu siguranță dreptate în ceea ce afirmă aici; dar are oare dreptate și în ceea ce neagă, atunci cînd respinge cu dispreț „palida ipoteză liberală și democratică"? Le va fi scăpat oare filozofilor democrației că nou-născuții n-aveau să-și facă singuri cumpărăturile? „Nașterea" despre care e vorba nu e o naștere reală, biologică: Declarația trimite la acea condiție a umanității pe care filozofii secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea o numeau „starea de natură", o stare „anterioară" stării sociale, dacă vrem, dar asta înseamnă o stare subiacentă, imanentă stării sociale, o stare în care toți oamenii sînt liberi, adică sînt cu adevărat autorii responsabili ai tuturor actelor lor, autorii autonomi și suverani ai tuturor actelor lor. Proclamînd drepturile omului, declarînd că „oamenii se nasc și rămîn liberi și egali în drepturi", democrația face să apară, în paralel cu societatea reală plină de inegalități și de dependențe, promisiunea unei alte societăți, unde semințele libertății s-ar răspîndi fără opreliști. Proiectul democratic pretinde că împlinește această promisiune. Maurras, și în general criticii conservatori, repereează cu un ochi ager dependențele care stau în mod necesar în calea efortului de libertate, dar nu au simțul spiritual pen-

[4] *Mes idées politiques*, Fayard, Paris, 1937, reed. 1968, pp. 17–19.

tru a recunoaște ponderea acestei dorințe de libertate necondiționate, pe care o reduc, imprudent și nedrept, la o „palidă ipoteză".

N-am ajuns însă la capătul încercărilor noastre o dată ce am recunoscut limitele criticii conservatoare. Nu ne putem mărgini să spunem că proiectul democratic este un proiect de libertate îndreptat împotriva dependențelor și inegalităților din societățile reale. Cine este omul care are asemenea drepturi? Ce om se declară în Declarația drepturilor omului? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să apelăm la Marx, care a examinat-o pe larg în tinerețea sa. Ceea ce are de spus tînărul Marx în legătură cu drepturile omului — tot într-o notă critică — este mai interesant decît fragmentul citat adineaori din Maurras, mai întîi pentru că Marx împărtășește proiectul democratic al unei libertăți necondiționate, proiectul democratic de emancipare: critica sa la adresa drepturilor omului pune deci în lumină dificultățile intrinseci ale noțiunii, acolo unde critica lui Maurras îi opune acesteia obiecțiile bunului-simț, acel bun-simț care are întotdeauna — și inutil — dreptate.

Esențialul criticii lui Marx este cuprins într-un opuscul publicat în 1844 și intitulat *Zur Judenfrage* [*Despre chestiunea evreiască*], în care Marx îi răspunde lui Bruno Bauer. Acesta din urmă, într-un text intitulat tocmai *Die Judenfrage* [*Chestiunea evreiască*], analizase situația evreilor din statele creștine moderne și căutase soluția la excluderea și inferioritatea lor instituite în dezvoltarea unui stat laic. Dar nu asta ne interesează aici, ci faptul că, răspunzîndu-i lui Bauer, Marx propune o scurtă dar puternică schiță a concepției sale despre societatea modernă, așa cum se înfățișează ea dinaintea ochilor săi. Să citim cîteva pasaje esențiale:

> Înainte de toate, constatăm că *drepturile* așa-zis *ale omului*, *drepturile omului*, în opoziție cu *drepturile cetățeanului*, nu sînt decît drepturile *membrului societății burgheze*, adică ale omului egoist, ale omului despărțit de om și de colectivitate. [...]

Libertatea este deci dreptul de a face și de a întreprinde tot ce nu dăunează altuia. Granița în interiorul căreia fiecare se poate mișca fără să fie *dăunător* altuia este definită prin lege, după cum hotarul dintre două cîmpuri este marcat printr-un par. Este vorba despre libertatea omului ca monadă izolată, închisă în ea însăși. [...]

[...] dreptul omului la libertate nu este întemeiat pe relația de la om la om, ci, dimpotrivă, pe despărțirea omului de om. Este *dreptul* la această despărțire, dreptul individului *limitat*, limitat la el însuși.

Aplicația practică a dreptului la libertate este dreptul omului la *proprietatea privată*. [...]

Dreptul omului la proprietatea privată este deci dreptul de a beneficia și a dispune în mod arbitrar (*à son gré*) de averea sa, fără să se raporteze la alți oameni, independent de societate, este dreptul la egoism. Această libertate individuală, la fel ca și aplicarea ei, constituie fundamentul societății burgheze. Ea îl face pe om să descopere în alt om nu înfăptuirea, ci, dimpotrivă, *limita* libertății sale. [...]

Siguranța este conceptul social suprem al societății burgheze, conceptul *poliției*, potrivit căruia întreaga societate nu e acolo decît pentru a garanta fiecăruia dintre membrii săi conservarea persoanei sale, a drepturilor și a proprietății sale. [...]

Nici unul din așa-zisele drepturi ale omului nu-l depășește deci pe omul egoist, omul ca membru al societății burgheze, adică un individ retras în el însuși, preocupat doar de interesul său privat și de plăcerile sale private, și separat de comunitate.[5]

Argumentația lui Marx este foarte condensată, dar am să încerc s-o rezum și mai mult: drepturile omului și ale cetățeanului sînt de fapt drepturi ale omului în măsura în care acesta este diferit de cetățean; sînt drepturi ale omului pri-

[5] Karl Marx, *La Question juive*, trad. de M. Simon, Aubier, Paris, 1971, pp. 103–109.

vat, ale burghezului, ale individului. Poziția lui Marx este desigur una de critică și denunțare: el atacă o societate care, fiind fondată pe egoism, îi separă pe oamenii pe care-ar trebui să-i reunească. Această denunțare este banală astăzi, dar era banală deja la vremea cînd Marx scria aceste rînduri, nu numai la socialiști, ci și la catolici, ba chiar la mulți liberali, pe scurt, cam la toată lumea. Denunțarea egoismului societății noastre nu e foarte interesantă în ea însăși. Miniștrii și oamenii noștri de afaceri sînt oare mai egoiști decît miniștrii și perceptorii din timpul domniei lui Ludovic al XIV-lea? Sîntem noi mai egoiști decît strămoșii noștri (veți constata că aceia care denunță egoismul societății noastre se exclud pe ei înșiși de la condamnare, fapt care tinde să sugereze că egoismul nu este universal)? În orice caz, Marx nu ne interesează aici prin această condamnare. Sau, mai degrabă, ne interesează felul în care leagă el egoismul — așadar, un lucru pe care-l respingem cu toții în principiu — de drepturile omului — deci un lucru pe care-l asumăm în principiu.

Ceea ce i se pare straniu lui Marx în democrația modernă este că proiectul politic se întemeiază oarecum pe negarea condiției politice a omului. Drepturile omului inspiră sau însoțesc un proiect politic extrem de vast și de ambițios. Ca proiect politic, este vorba desigur de a-i lega pe oameni, de a-i reuni; ei bine, nu!, dimpotrivă, e mai curînd vorba de a-i separa, de a-l instala pe fiecare în proprietatea sa, și în primul rînd în proprietatea asupra lui însuși, și de a proteja această proprietate. Pe scurt, există, pare-se, ceva intrinsec *contradictoriu* în proiectul democratic modern.

Trebuie să recunoaștem că analizarea de către Marx a mai multor articole din Declarația drepturilor omului este mai curînd convingătoare. În plus, ea se aplică perfect autorilor care au inspirat Declarația drepturilor omului, unor filozofi politici din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea ca Hobbes, Locke și Rousseau, care fac într-adevăr să ia naștere corpul politic din necesitatea conservării individuale. Este foarte adevărat că pentru ei, așa cum spune Marx, „societatea nu e acolo decît pentru a garanta fiecăruia dintre mem-

brii săi conservarea persoanei sale, a drepturilor și a proprietății sale". Dar ne putem mulțumi cu atît? Cum s-ar putea menține durabil o societate politică pe baza unui principiu apolitic, ba chiar antipolitic? Firește, Marx credea că această contradicție a democrației burgheze avea să antreneze o transformare revoluționară care i-ar reuni curînd pe individ și pe cetățean, care, depășind emanciparea politică a Luminilor, fondată pe separarea societății civile de stat, ar produce o adevărată emancipare umană și l-ar reconcilia pe individ cu „ființa sa generică" — să traducem: cu vocația sa umană universală. Știm că lucrurile nu s-au petrecut astfel. Contradicția, dacă exista așa ceva, a dispărut, sau ne-am reconciliat cu ea. Unde a greșit Marx?

În eseul „Politica și drepturile omului"[6], Claude Lefort condamnă sever critica marxistă a drepturilor omului. Prima obiecție a lui Lefort constă în a dezvălui că Marx, în *Zur Judenfrage*, se limitează la *textul* Declarațiilor. Firește, nu putem nega logica lor individualistă, burgheză, separatoare, dar de ce nu se interesează Marx de efectele sociale reale ale acestor texte fondatoare? E un lucru cu atît mai curios cu cît Marx opune constant în opera sa realitatea ideologiei, pretinzînd că sfîșie vălurile cu care cea din urmă o acoperă pe cea dintîi. Lefort scrie: „Marx cade într-o capcană, trăgîndu-ne și pe noi împreună cu el, pe care, cu alte ocazii, însă și în alte scopuri, a fost foarte abil să o demonteze: cea a ideologiei. El se lasă prins de versiunea ideologică a drepturilor, fără să verifice ce înseamnă ele în practică, ce tulburări provoacă în viața socială." Lefort reia deci comentariul propus de Marx la articolul 4 al Declarației din 1789: „Libertatea constă în a putea face tot ce nu dăunează altuia [...]", comentariu pe care l-am citit, și unde Marx, vă amintiți, declară că o asemenea libertate este cea a unei „monade izolate, închisă în ea însăși". Pentru Lefort, Marx subor-

---

[6] Vezi Claude Lefort, „Politica și drepturile omului", în *Invenția democratică. Limitele dominației totalitare,* trad. de Nicolae Baltă și Vasile Mleșniță, Paralela 45, Pitești, 2002.

donează libertatea pozitivă „a putea face tot ceea ce..." libertăţii negative „a nu dăuna...", „fără a ţine cont că orice acţiune umană, în spaţiul public, oricare ar fi alcătuirea societăţii, leagă în mod necesar subiectul la alţi subiecţi"[7]. Marx este astfel orb la efectele eliberatoare reale ale libertăţii aşa-zis burgheze: „Marx ignoră în mod ciudat ridicarea multiplelor interdicţii care apăsau asupra acţiunilor umane înainte de revoluţia democratică, sub Vechiul Regim, el ignoră influenţa practică a Declaraţiei drepturilor, prins cum este de imaginea unei puteri ancorate în individ, care nu poate fi exercitată decît atunci cînd întîlneşte puterea altuia."[8]

Lefort examinează apoi ce are de spus Marx despre libertatea de opinie. Marx face din aceasta o modalitate a proprietăţii, face din dreptul de a-ţi susţine liber opiniile o modalitate a dreptului de proprietate, acel drept care, aşa cum am văzut, reprezintă pentru el „fundamentul societăţii burgheze". Lefort notează că Marx trece aici sub tăcere textul propriu-zis al articolelor din Declaraţie referitoare la libertatea de conştiinţă şi de opinie. De aceea le citează el. Articolul 10: „Nimeni nu poate fi hărţuit pentru opiniile sale chiar şi religioase, cu condiţia ca manifestarea lor să nu tulbure ordinea publică stabilită prin lege." Articolul 11: „Libera comunicare a gîndurilor şi a opiniilor este unul dintre drepturile cele mai preţioase ale omului; orice cetăţean poate prin urmare să vorbească, să scrie, să tipărească în mod liber, cu condiţia de a răspunde de abuzul acestei libertăţi în cazurile stabilite prin lege." Lefort comentează: „E oare nevoie ca Marx să fie obsedat de schema sa despre revoluţia burgheză ca să nu vadă că libertatea de opinie este o libertate a raporturilor, o libertate de comunicare, cum se spune în acest caz? [...] Presupunînd că primul dintre cele două articole menţionate nu depăşeşte metafora proprietăţii, cel de-al doilea lasă să se [...] înţeleagă că este dreptul omului, unul dintre cele mai preţioase, să iasă din el însuşi

[7] *Ibid.*, p. 54.
[8] *Ibidem.*

și să fie în contact cu ceilalți, prin cuvînt, scris, gîndire. [...] articolul lasă să se înțeleagă că există o comunicare, o circulație a gîndurilor și opiniilor, a cuvîntului și a scrisului, care din principiu scapă, în afara cazurilor specificate de lege, autorității puterii."[9] Vedem cum Lefort și Marx interpretează diametral opus Declarația drepturilor omului și societatea democratică pe care ea o întemeiază: acolo unde Marx vede în primul rînd dreptul de a te separa, Lefort vede în primul rînd dreptul de a te asocia.

Trebuie menționat un al doilea aspect al analizei lui Lefort, care deschide perspective inedite asupra semnificației politice și umane a drepturilor omului. Lefort începe prin a aminti că revoluția drepturilor omului leagă drepturile de om, lucru ce pare de la sine înțeles, dar care presupune și înseamnă de fapt o răsturnare a relației cu dreptul, fiindcă acesta fusese pînă atunci înrădăcinat în Dumnezeu sau în cutuma strămoșească. La prima vedere, așadar, trebuie spus că dreptul este separat de Dumnezeu pentru a fi legat de om. Dar această afirmație este în realitate înșelătoare. Ființa umană nu trebuie considerată cu adevărat ca subiectul inerenței drepturilor, fiindcă această inerență nu este reprezentabilă. Dreptul particular al unui individ particular este lesne reprezentabil: „Fiica brutarului a moștenit prăvălia tatălui ei" — o asemenea propoziție nu prezintă o dificultate amețitoare pentru inteligență. Dar cum să *raportezi* la ființa umană *în general* drepturi definite în termeni *generali*? În măsura în care drepturile omului sînt recunoscute, spune Lefort, „pot fi identificate moduri de existență, moduri de activitate, moduri de comunicare ale căror efecte sînt *nedeterminate*". Sau: „Drepturile omului sînt enunțate, însă ca drepturi ce aparțin omului; dar, simultan, omul apare prin intermediul mandatarilor săi ca acela a cărui esență este de a-și enunța drepturile. Imposibil să separi enunțul de enunțare, din moment ce nimeni n-ar putea ocupa poziția, la distanță de toți, de unde ar avea autoritatea de a acorda sau ra-

---

[9] *Ibid.*, pp. 55–56.

tifica drepturi. Astfel, drepturile nu fac pur și simplu obiectul unei declarații, esența lor este aceea de a se declara."[10]

Textul lui Lefort este aici dificil. El încearcă să transmită o idee profundă. Principiul generator al societății noastre, care este dreptul, nu e vizibil în acesta într-o manieră hotărîtă și incontestabilă așa cum fusese înainte în legea lui Dumnezeu sau în persoana monarhului — în corpul regelui —, dar nici nu poate fi în acest cadru reprezentat în oameni, sau în om în general, deși e vorba de drepturile omului: aceste drepturi declarate nu sînt la urma urmei declarate de nimeni, sau sînt declarate de toți și de nimeni, fiecare fiind deopotrivă subiect și obiect, autor și beneficiar al drepturilor, al tuturor drepturilor. Pe scurt, există în societatea noastră o indeterminare și o circulație a dreptului care suscită neîncetat noi revendicări de drepturi. Orice ar face statul, administrația, forțele sociale, toate aceste instanțe de comandă sau de dominație sînt expuse la ceea ce Lefort numește, foarte inspirat, o „opoziție de drept". Citez tot din Lefort: „[...] statul democratic depășește limitele impuse în mod tradițional statului de drept. El face dovada unor drepturi care nu-i sînt deja incorporate, este teatrul unei contestații, al cărei obiect nu se reduce la menținerea unui pact stabilit în mod tacit, ci pornește de la niște focare pe care puterea nu le poate controla în întregime."[11] Și, în sfîrșit: „ [...] în sînul societății civile, sub semnul exigenței nedefinite a unei recunoașteri reciproce a libertăților, a unei protecții reciproce a exercițiului lor, se poate afirma o mișcare antagonistă celei care împinge puterea de stat către ținta sa."[12]

Desigur, criticile adresate de Lefort lui Marx sînt pertinente. Dar sînt ele în întregime convingătoare? Tînărul Marx care denunță „drepturile omului egoist" este oare complet respins? Dacă Marx este orb la efectele asociative ale drep-

---

[10] *Ibid.*, p. 61.
[11] *Ibid.*, p. 63.
[12] *Ibid.*, p. 70.

turilor omului în noua societate, nu încape îndoială că Lefort este prea puțin sensibil la efectele separatoare ale acestor drepturi, în special ale celor pe care le numește, aprobator, „noile drepturi". El este foarte favorabil acestor noi drepturi, fiindcă vede în ele, pe bună dreptate, noi libertăți, o independență sporită față de puterile sociale și de dominație instituite. Dar cum să negi că aceste noi libertăți sînt separatoare? Să analizăm de exemplu noul drept al familiei, care s-a dezvoltat în ultimii douăzeci–treizeci de ani. Indiscutabil, îl putem înscrie la rubrica „noilor drepturi" ale omului, mai exact ale femeii (mă gîndesc de pildă la dispariția noțiunii de „cap al familiei", la divorțul cu acordul ambelor părți, la accesul la mijloace contraceptive și la întreruperea de sarcină). Grație acestor noi drepturi, majoritatea femeilor — în principiu, toate — dispun de o independență care altădată nu era accesibilă decît unui mic număr de îndrăznețe sau „nerușinate". Dar însuși faptul că ele nu mai simt nevoia unei „legături conjugale" pentru a avea un loc și un rol în societate, însuși faptul că pot trăi „dezlegate" fără să se lovească de dezaprobarea opiniei publice confirmă că logica drepturilor omului este cu adevărat o logică separatoare și „individualizantă". Prin urmare, există ceva profund adevărat în analiza lui Marx atunci cînd acesta definește libertatea omului modern ca fiind libertatea unei „monade izolate, închisă în ea însăși".

Dialogul ar putea continua. Lefort ar putea răspunde că noile libertăți nu sînt contrare legăturii sociale, legăturilor umane. Ele nu-și propun decît să garanteze ca aceste legături să fie stabilite și întreținute liber; iar asta presupune ca ele să poată fi desfăcute liber de îndată ce sînt socotite înrobitoare.

Dezbaterea e infinită, dar nu inutilă. Dialogul dintre filozofi nu reprezintă aici decît desfășurarea și aprofundarea dialogului dintre cetățeni, a conversației civice. Trebuie să încercăm să ajungem la o analiză a societății noastre care să-i recunoască logica individualizantă, recunoscînd totodată și noile modalități ale legăturii sociale care apar în via-

ța privată și publică. Un autor ca Tocqueville ne poate ajuta să-i reconciliem pe Marx și Lefort. Tocqueville definește democrația ca pe o mișcare dublă, distinge în democrație două aspecte: pe de o parte, ceea ce el numește „natura" democrației, sau „instinctul" ei, și în acest punct este de acord cu Marx, ba merge chiar mai departe decît el, sau mai în profunzime, și descrie cum individul democratic vrea pătimaș să aducă la sine toate aspectele vieții sociale și umane; dar există, pe de altă parte, ceea ce el numește „arta democrației", adică ansamblul de instituții, de comportamente, de virtuți care fac ca cetățenii democrațiilor să stabilească tot felul de legături între ei. Am putea spune, inspirați de Tocqueville, că omul democratic nu acceptă să stabilească legături decît dacă e sigur că o face în deplină libertate. E nevoie deci să se dezlege complet înainte de — și pentru — a putea stabili relații în mod legitim. Chiar atunci cînd intenția sa este de a se angaja într-o relație, primul impuls este să se „dezlege". Aceasta este ambivalența care ne frămîntă sub domnia drepturilor omului.

CAPITOLUL X

Ce înseamnă a deveni individ

Să analizăm acum, cu ajutorul lui Tocqueville, felul în care democrația modernă îi leagă pe oameni după ce i-a dezlegat, felul în care arta democrației se articulează pe natura democrației.

Cel mai bine este să plecăm de la însuși cuvîntul *individualism*, pe care-l folosim în mod curent astăzi, dar care apare la începutul secolului al XIX-lea (este semnalat din 1826) tocmai pentru a desemna problema — sau ansamblul problemelor — care ne preocupă aici. Un scurt capitol din volumul al II-lea din *Despre democrație în America* se intitulează „Despre individualism în țările democratice"[1], este luminos, trebuie să-l citim:

> Am arătat cum, în vremurile de egalitate, fiecare om își caută în el însuși credințele; vreau să arăt cum, în aceleași vremuri, își îndreaptă toate sentimentele numai către sine.
>
> *Individualismul* este o expresie recentă apărută dintr-o idee nouă. Strămoșii noștri nu cunoșteau decît egoismul.
>
> Egoismul înseamnă o dragoste înflăcărată și exagerată față de sine însuși care îl face pe om să nu raporteze nimic decît la el și să se prefere pe sine înaintea tuturor.
>
> Individualismul este un sentiment calm și moderat care îl predispune pe cetățean să se izoleze de mulțimea semenilor și să stea la o anume distanță, împreună cu familia și prietenii săi; astfel încît, după ce și-a creat o mică

[1] *Despre democrație în America*, ed. rom. cit., vol. II, trad. de Claudia Dumitriu, partea a II-a, cap. II.

> societate pentru folosul său, lasă marea societate în seama ei.
>
> Egoismul se naște dintr-un instinct orb; individualismul apare mai curînd dintr-o judecată greșită decît dintr-un sentiment imoral. El își are rădăcinile atît în defectele spiritului, cît și în viciile inimii.
>
> Egoismul usucă germenul tuturor virtuților, individualismul seacă numai izvorul virtuților publice; dar, cu timpul, atacă și distruge pe toate celelalte și va fi absorbit, în cele din urmă, de egoism.
>
> Egoismul este un viciu tot atît de vechi cît lumea. El nu aparține unei forme de societate mai mult decît alteia.
>
> Individualismul este de origine democratică și amenință să se dezvolte pe măsură ce condițiile se egalizează.[2]

De la bun început, Tocqueville rezolvă confuzia în care rămîne prizonier Marx atunci cînd, analizînd societatea modernă, așa cum am văzut, el evocă domnia „omului egoist", a „persoanei egoiste". Epitetul „egoist" se situează imediat în domeniul moral și în registrul blamului. Desigur, această confuzie este tentantă și nu va înceta să fie astfel: cîți autori, de două secole încoace, și cîți simpli cetățeni nu au denunțat „egoismul" societății burgheze! Tocqueville remarcă sobru că „egoismul este un viciu tot atît de vechi cît lumea". Nu contribuim la o mai bună înțelegere a societății în care trăim atunci cînd îi denunțăm egoismul. Este firește îngăduit, poate chiar necesar, să o facem, dar ne situăm cu acel prilej în registrul moralei eterne, și această denunțare nu e nici mai mult, nici mai puțin justificată astăzi decît era pe vremea lui Molière, a lui Aristofan sau a regelui David. De fapt, atunci cînd denunțăm „egoismul" ca pe o trăsătură caracteristică tipului nostru de societate, avem în vedere altceva, ceva pentru care s-a găsit de altminteri repede un alt cuvînt, și anume cel de individualism.

Ce este individualismul? Tocqueville oferă o descriere foarte amplă și foarte fină a sa în al doilea volum din *De-*

---

[2] *Ibid.*, p. 109.

spre democrație. Putem porni de la ceea ce afirmă el în acest capitol fundamental. Îi subliniază mai întîi caracterul intelectual: este vorba de o judecată a spiritului, de o judecată eronată, care antrenează sentimente, o dispoziție interioară. Este vorba de o judecată prin care fiecare se izolează de concetățenii săi, se vrea și se simte independent de ei, voință și sentiment de independență care nu se limitează la individul propriu-zis, ci îi cuprind familia și prietenii. Desigur, o asemenea judecată „seacă izvorul virtuților publice" care presupun că ne simțim preocupați de ceea ce se petrece în spațiul public, în „marea societate".

Această definiție a individualismului este clară și sugestivă. În același timp, ea nu e complet convingătoare, fiindcă e greu de văzut în ce măsură preferința exclusivă pentru părinți și prieteni — preferința pentru „ai tăi" — provine mai degrabă dintr-o judecată greșită decît dintr-un viciu al inimii, așadar de ce această preferință ar fi mai marcată astăzi decît ieri, în societatea democratică decît sub Vechiul Regim, unde se manifesta, pare-se, o grijă vie pentru soarta propriei familii. Mai exact, ca să înțelegem ce vrea să spună Tocqueville, trebuie să procedăm ca el, adică să comparăm noua societate cu cea veche. El scrie puțin mai departe:

> Oamenii care trăiesc în vremurile aristocratice sînt deci aproape întotdeauna strîns legați de ceva care este plasat în afara lor și sînt adesea dispuși să uite de ei înșiși. Este adevărat că, în toate aceste vremuri, noțiunea generală de *seamăn* este confuză și că nimănui nu-i trece prin minte să se devoteze cauzei umanității; dar adesea mulți se sacrifică pentru anumiți oameni.
>
> Dimpotrivă, în vremurile democratice, cînd îndatoririle fiecărui individ față de specie sînt mult mai clare, devotamentul față de om este mai rar; legătura dintre sentimentele umane se extinde și slăbește.[3]

Tocqueville nu subestimează atașamentul strămoșilor noștri față de familie. Poate că era mai intens decît al nos-

---

[3] *Ibid.*, p. 110.

tru. Dar avea un caracter diferit. Am putea spune: omul democratic își raportează familia la sine însuși, o aduce la sine; omul aristocratic se raporta la familia sa, i se asocia și, într-un fel, uita de sine. Vectorii inimii, dacă pot să mă exprim astfel, sînt opuși. Dar riscăm și aici să „moralizăm" problema, să spunem că în fond sîntem egoiști acolo unde părinții noștri erau devotați. Tocqueville nu vrea să spună asta. Să reluăm textul: „Oamenii care trăiesc în vremurile aristocratice sînt deci aproape întotdeauna strîns legați de ceva care este plasat în afara lor și sînt adesea dispuși să uite de ei înșiși." Devotamentul subiectiv al părinților noștri răspunde unei situații obiective: ei sînt „strîns legați de ceva care este plasat în afara lor". Sîntem frapați de caracterul abstract, aproape geometric, al acestei afirmații: Tocqueville schițează structura spațiului public în vechea societate. În această societate, legătura socială, inclusiv și în primul rînd legătura familială, este imediat înscrisă în spațiul public ca un fapt de natură. Ea este imediat percepută ca un fapt obiectiv, exterior subiectului, verificat și confirmat de datoria fiecăruia de a se supune superiorului său social. În familie, în societate, *oamenii sînt legați, nu au de ales*. Fiecare percepe mai întîi în lumea socială ansamblul legăturilor în care este angrenat, care îl definesc și cărora trebuie să le răspundă.

Acest ocol prin vechea societate ne permite să înțelegem mai bine noua societate și „individualismul" ei. În aceasta, fiecare percepe mai întîi în lumea socială nu ansamblul obiectiv al legăturilor care îi unesc cu ceilalți membri ai societății, ci pe sine însuși, ca sursă unică, singura legitimă, a tuturor legăturilor sale, ca *subiect* cu ceea ce îi este *propriu* — familie, proprietate, prieteni. Membrii societăților aristocratice „sînt adesea dispuși să uite de sine" nu pentru că ar fi mai puțin egoiști decît noi, ci pentru că văd în primul rînd legătura socială care le este exterioară; dimpotrivă, oamenii democratici se devotează rareori, nu pentru că ar fi deosebit de egoiști, ci pentru că se văd, sau mai degrabă se simt mai întîi pe ei înșiși, sau individualitatea lor de subiecți.

Firește, chiar și formulată în acești termeni nemorali, în acești termeni sociologici sau antropologici, comparația dintre societatea democratică și societatea aristocratică pare să încline în favoarea celei din urmă, singura care are aerul să-i lege pe oameni, prin urmare singura societate adevărată. Dar ar însemna să uităm prețul plătit de societatea aristocratică: devotamentul manifestat față de anumiți oameni, cei de care sîntem legați în mod special — tată, senior, rege —, are drept corelație și condiție o indiferență față de umanitate în general, fiindcă „în toate aceste vremuri, noțiunea generală de *seamăn* este confuză". Ne amintim ce spune de altminteri Tocqueville despre slaba răspîndire a sentimentului de milă în societățile aristocratice.[4] Comparația este deci mult mai echilibrată decît pare. În societățile aristocratice merg mînă în mînă uitarea de sine („devotamentul") și indiferența față de umanitate în general, în timp ce în societățile democratice merg mînă în mînă sentimentul sinelui (imposibilitatea de a uita de tine însuți) și sentimentul umanității în general, sentimentul *seamănului* tău.

În orice caz, aceasta este natura democrației potrivit lui Tocqueville. Cînd acesta vorbește de „pasiunile", de „tendințele", de „instinctele" democrației, el are în vedere toate aceste aspecte sociale, politice, morale care se înrădăcinează în individualism, în cercul și în mișcarea individualismului, unde fiecare se percepe ca sursa și referința tuturor legăturilor sale, adică aduce la sine, la „interesul" său, dar mai ales la consimțămîntul său, la capacitatea sa de identificare, toate elementele lumii sociale. În acest sens, în opinia lui Tocqueville democrația este periculoasă pentru umanitatea omului: tendința sa, gravitația sa, ca să spunem astfel, este de a ne închide în noi înșine, de a ne face să pierdem sentimentul alterității[5] și deci capacitatea și dorința de a ieși din noi înșine pentru a merge în întîmpinarea a ceea

---

[4] Vezi mai sus, pp. 62-64.

[5] Acest cuvînt abstract, atît de popular astăzi, desemnează în mod sugestiv această dimensiune a vieții care, în societățile democratice, ne scapă sau de care fugim.

ce ne este exterior — a ceea ce este obiectiv. Tocqueville încheie capitolul pe care îl analizăm afirmînd că democrația „îl face pe fiecare om să-și uite strămoșii [...]; ea îl aduce necontenit către el însuși și amenință să îl închidă în cele din urmă în singurătatea propriei sale inimi"[6].

Prin urmare, această „natură" a democrației trebuie corectată, aceste „tendințe", moderate, aceste „instincte", reglate. Cum? Conservînd, sau restaurînd, anumite elemente aristocratice în democrație? Este teza pe care anumiți comentatori i-o atribuie lui Tocqueville: ar fi un „liberal aristocratic". Nu cred că e așa. Democrația este prea puternică, iar principiul său prea opus celui al aristocrației pentru ca un asemenea compromis — un asemenea „regim mixt" — să fie posibil, în orice caz durabil: cum ar putea supraviețui fidelitățile personale care alcătuiesc aristocrația, prinse ca într-o menghină între sentimentul de sine al fiecăruia și sentimentul umanității în general, care sînt cele două fețe ale democrației? În limbajul frecvent utilizat de Tocqueville, ne vom întreba: ce aristocrație, oricît de moderată ne-am imagina-o, ar rezista „pasiunii pentru egalitate" care nu încetează să crească pe măsură ce e satisfăcută — ea nu e niciodată satisfăcută! —, mișcării egalității, care este „irezistibilă"? Nu putem rezista tendințelor periculoase ale democrației decît sprijinindu-ne pe democrația însăși. Arta democrației va regla și uneori va corecta natura democrației.

Discursul general al artei democratice este ușor de conceput. De vreme ce tendința naturală a democrației este de a-l închide pe fiecare în sine, se va pune problema de a-l scoate din el însuși, și în primul rînd de a-l face să simtă că există „alții". Pentru asta, toate mijloacele sînt bune, vreau să spun, arta democratică va folosi mijloace foarte diverse. Religia, de exemplu, va ajuta la moderarea instinctelor democrației, pentru că ideea unei ființe infinite, ideea Creatorului, se confundă, ca să spunem așa, cu efortul de a concepe ceva, sau pe cineva, care să fie esențialmente mai mare

[6] *Despre democrație în America*, ed. rom. cit., p. 111.

decît noi înșine, și acest efort ne obligă să ieșim din noi înșine. Dar, potrivit formulei lor generale, mijloacele artei democratice vor fi cele ale participării sociale și politice. Cîteva pagini după cele pe care tocmai le-am citit, Tocqueville scrie:

> Legislatorii din America nu au crezut că pentru a vindeca o boală atît de firească corpului social în vremuri democratice, dar și atît de vătămătoare, era suficient să lase ca întreaga națiune să se reprezinte singură; mai mult încă, s-au gîndit că era bine ca fiecare porțiune din teritoriu să aibă o viață politică pentru a multiplica la infinit ocaziile ca cetățenii să acționeze împreună și să simtă în fiece zi că depind unii de alții.

Și ceva mai departe:

> Deci, însărcinînd pe cetățeni cu administrarea treburilor publice mărunte, în loc de a le lăsa conducerea celor mari, îi poți face să aibă un interes pentru binele public și să vadă că pentru a-l produce au nevoie unii de alții.[7]

În societatea democratică, oamenii tind irezistibil să uite că sînt animale politice. Trebuie să li se aducă aminte asta, nu prin discursuri, ci prin instituții, moravuri, care, ca să spunem așa, îi forțează să fie liberi, obligîndu-i să participe împreună la gestionarea treburilor lor. Aceasta este arta democrației, pe care americanii au perfecționat-o atît de timpuriu.

*

Firește, există în analizele și prescripțiile lui Tocqueville o achiziție definitivă a științei politice moderne. În același timp, această știință este colorată aici de condițiile specifice ale laboratorului său principal, care este America. Tocmai am citit: secretul Americii, al artei politice a americanilor, constă în maniera lor de a administra „treburile publice mărunte", mai degrabă decît a le guverna pe cele

[7] *Ibid.*, vol. II, cap. IV, „Cum combat americanii individualismul cu ajutorul instituțiilor liberale", p. 116.

„mari". Sau, am putea spune, în America treburile publice mărunte sînt întotdeauna deja mari, în virtutea proporțiilor și vitalității țării, și că, invers, majoritatea marilor afaceri rămîn întru cîtva mici, fiindcă sînt tratate la nivelul statelor, nu al puterii federale. În națiunile europene, dimpotrivă, treburile publice mărunte sînt în general foarte meschine, dar se află aproape întotdeauna în preajma celor mari, sau mai curînd a marii afaceri, cea a guvernului național. Astfel, în Europa, democrația este specificată de cadrul național într-un mod necunoscut în America. Faptul național este cel care, în Europa, mai cu seamă în Franța, specifică mișcarea naturală a democrației, așa cum circumscrie posibilitățile artei politice democratice.

În evenimentul fondator al politicii democratice din Europa, Revoluția franceză, cele două momente distinse cu atîta grijă de Tocqueville, momentul naturii și momentul artei, sînt în fond contopite: în timp ce se desprind de corpurile Vechiului Regim — parohii, provincii, seniorii, corporații etc. —, francezii devin membrii națiunii, devin cetățeni. În timp ce sînt separați unii de alții, ei sînt asociați aceleiași instanțe, națiunea. Așadar, descompunerea și recompunerea coincid. Desigur, acest moment de fuziune nu a durat mult. El a avut de altminteri consecințe dezastruoase, analizate și deplînse de Tocqueville, fiindcă grandoarea noii idei naționale, sublimul ei zdrobitor, nu le-a mai lăsat noilor cetățeni posibilitatea — și nici dorința — de a-și administra singuri „treburile publice mărunte". Dar acest moment de fuziune oferă un adevăr sintetic pe care analiza lui Tocqueville, oricît ar fi ea de întemeiată, riscă să-l ascundă: națiunea este forma politică locuită de indivizi, sau invers, individul este cel care locuiește națiunea. În alți termeni, individualismul și naționalismul aparțin unul altuia, contrar opiniei comune care le opune.

Naționalismul este un individualism în sensul cel mai tare al cuvîntului: corpul politic, națiunea, trebuie să-și afirme și să-și aprofundeze individualitatea, particularitatea. Am spus discutînd forma-națiune: atît națiunea, cît și individul

pot să audă îndemnul: „Devino ce ești!", și să-i răspundă. Prin urmare, există un fel de afinitate sau de reversibilitate între particularismul individului și particularismul corpului politic sub forma-națiune. Nu propun aici o teză abstractă, paradoxală și neverificabilă. Anumite biografii oferă verificarea ei ca să spunem așa experimentală, în special în Franța, unde biografia lui Maurice Barrès a trecut de la „cultul eului" la promovarea „naționalismului", la cultul națiunii. În *Scènes et doctrines du nationalisme* (1902), Barrès a explicat el însuși cu mare claritate logica acestei evoluții:

> Am fost un individualist, și afirmam fără jenă motivele care mă făceau să fiu astfel; am propovăduit dezvoltarea personalității printr-o anume disciplină a meditației interioare și a analizei. După ce am investigat multă vreme ideea „Eului" doar cu metoda poeților și romancierilor, prin observația interioară, am tot coborît printre nisipurile ce nu opuneau nici o rezistență, pînă am aflat în adîncuri, drept sprijin, colectivitatea. [...]
>
> Nu sîntem stăpînii gîndurilor ce se nasc în noi. [...] Rațiunea umană este astfel înlănțuită încît pășim pe urmele tuturor predecesorilor noștri. [...]
>
> Cel care se lasă pătruns de aceste certitudini renunță la pretenția de a gîndi mai bine, de a se simți mai bine, de a reuși mai bine decît tatăl său și mama sa, își spune: „Sînt una cu ei." Și, avînd conștiința acestui fapt, ce concluzii va trage! Ce acceptare resemnată! O întrevedeți. E un vîrtej în care individul se cufundă ca să-și regăsească familia, rasa, națiunea.[8]

*

Să închidem această paranteză despre națiune și să revenim la dubla mișcare a democrației, care constă în desfacerea legăturii sociale moștenite — legătura inegală și impusă — și refacerea unei legături noi — o legătură egală și liber consimțită. Această dublă mișcare se supune unui ace-

---

[8] Citat de Raoul Girardet, *Nationalismes et nation, op. cit.*, pp. 139–140.

lași principiu, principiul consimțămîntului, care poate fi formulat astfel: nu există pentru mine altă obligație legitimă decît cea la care am consimțit în prealabil: nu există pentru mine altă legătură legitimă decît cea în care am intrat de bunăvoie. Viața democrației este punerea în practică a acestui principiu. Orizontul democrației este o stare a societății în care nu ar exista decît indivizi liberi, adică legați doar prin legături liber contractate. Ambiția democrației este să ne facă să trecem de la o viață suportată, primită, moștenită, la o viață voită. Democrația este voluntarizarea tuturor relațiilor și tuturor legăturilor.

Din punct de vedere istoric, principiul a fost mai întîi afirmat și instituționalizat în ordinea centrală a vieții umane, și anume în ordinea politică. De acolo s-a răspîndit mai mult sau mai puțin rapid în diferitele domenii ale vieții sociale și ale vieții private. Este un principiu care, potrivit expresiei lui Tocqueville, se referă în cele din urmă la „majoritatea acțiunilor umane"[9]. De fapt, în momentul Revoluției franceze, în vreme ce se instituia consimțămîntul politic, instituindu-se reprezentarea națională, se punea totodată în aplicare consimțămîntul privat, eliberîndu-i pe copii de orice tutelă parentală la majorat și instituindu-se divorțul; s-a mers pînă la a suprima legămintele făcute la intrarea în ordinele călugărești, care păreau să contrazică principiul consimțămîntului. Era vorba de a face astfel încît pentru fiecare individ să nu existe vreo acțiune sau vreo stare decît liber consimțite. În ciuda unor regrese temporare[10], domnia consimțămîntului s-a extins continuu. Simetric, domnia poruncii n-a încetat să se restrîngă.

Trei exemple vor fi de-ajuns pentru a ilustra aceste afirmații. În familie, legea a abolit puterea și titlul de „cap al familiei", iar părinții, de acum înainte perfect egali între ei, găsesc tot mai puțin normal să pretindă să fie ascultați de proprii copii, pe care-i percep tot mai mult ca semenii și egalii lor. În națiune, guvernul legitim, adică democratic ales,

---

[9] Vezi *Despre democrație în America*, ed. rom. cit, vol. I.

[10] Datorate în bună măsură Codului civil al lui Napoleon.

nu mai îndrăznește să le ordone cetățenilor-soldați să moară pentru patrie: dacă angajează o operațiune militară care comportă oarecari riscuri, o încredințează militarilor profesioniști — care acceptă din capul locului să se expună „riscurilor meseriei" — și recruților *voluntari*, adică tinerilor care consimt explicit și în mod special să participe la această operațiune. În ordinea religioasă, potrivit analizei lui Marcel Gauchet pe care am prezentat-o deja, funcția principală iese din cadrul Bisericilor instituite, „ea le revine indivizilor": „Însăși mișcarea ce reunește diversele autorități spirituale și morale în prim-planul scenei îi supune pe de altă parte arbitrajului fără concesii al unor conștiințe mai puțin dispuse decît oricînd să li se supună."[11]

Putem discuta despre semnificația sau importanța unui fenomen sau a altuia, mișcarea de ansamblu este însă în afara oricărui dubiu: domnia consimțămîntului se extinde, procesul de individualizare se intensifică, așadar autoritatea comunităților din diverse ordine în interiorul cărora ființele umane își găseau pînă acum sensul vieții — națiunea, familia, Biserica — intră în declin pe zi ce trece. Națiunea este de acum înainte o comunitate printre altele, nu comunitatea prin excelență, familia este o asociație facultativă, aleatorie și recompusă, Biserica este locul unui sens ce urmează a fi găsit, nu care trebuie primit: tatăl de familie francez și catolic — care se definește deci prin comunitățile cărora le aparține — a devenit un individ aflat în căutarea identității sale —poate să rămînă tată de familie, francez și catolic, dar aceste apartenențe nu îl mai definesc ca odinioară, îndeosebi în propriii ochi.

Încă o dată, privită în linii mari, mișcarea nu ridică nici un semn de întrebare. Este ceea ce definesc, fiecare în maniera sa, diversele „sociologii ale modernității". Dar tocmai pentru că această mișcare nu ridică semne de întrebare sîntem aproape irezistibil înclinați să subliniem în exces trăsăturile specifice ale fiecăreia din cele două faze ale proce-

[11] M. Gauchet, *La Religion dans la démocratie*, *op. cit.*, pp. 106–107.

sului. Pe de o parte, descriem o societate veche mai „holistă", mai „heteronomă" decît a fost poate vreodată, iar pe de altă parte o societate nouă mai „individualistă", mai „autonomă" decît putem observa. Sociologii modernității evocă vechea națiune, familia tradițională, Biserica de odinioară, ca și cum apartenența la aceste comunități ar fi fost vreodată o evidență simplă și liniștită în care libertatea și consimțămîntul nu jucau nici un rol, ca și cum la acea vreme n-ar fi existat nesupunere sau indiferență sau ostilitate față de autoritățile naționale, ca și cum infidelitatea conjugală și dezordinile familiale ar fi fost pe atunci necunoscute, ca și cum Biserica, ferită de erezii și îndoieli, ar fi fost stăpîna absolută a moravurilor și conștiințelor. Simetric, ei descriu libertatea modernă ca și cum am fi devenit incapabili de fidelitate, făgăduință și credință, ca și cum devotamentul față de patrie ar fi dispărut din toate inimile, ca și cum n-ar mai exista familii închegate, ca și cum virtutea credinței și preocuparea față de adevărul obiectiv ar fi abdicat în favoarea sentimentului religios subiectiv.

Contrastul e prea pregnant. Există o polaritate între comunitate și autoritate, pe de o parte, și între individ și libertate, pe de altă parte; și există o pendulare îndelungată, irezistibilă și multiformă de la un pol la celălalt. În același timp, fiecare pol îl conține pe celălalt, subordonat, firește, dar prezent și activ, și capabil să aibă cîștig de cauză. În vechea ordine, apartenența comunitară era primară și de drept, dar nu putea fi imaginată fără medierea consimțămîntului, în general implicit. Supunerea față de rege implica o mișcare interioară de credință, ba chiar un jurămînt explicit și formal. Căsătoria, în Europa creștină, se bazase întotdeauna pe principiul consimțămîntului, de vreme ce consimțămîntul constituia substanța însăși a sfintei taine a căsătoriei. Și ca să luăm exemplul cel mai semnificativ în acest context, pînă și atunci cînd Biserica își acorda dreptul de a impune regula credinței, ea afirma că actul de credință nu era valabil, „meritoriu", cum am spus, decît cînd era liber și sincer format. Tot astfel, în noua ordine democratică, căutarea

personală liberă este acum regula, dar ea poate conduce la adeziuni profunde și durabile, fie că e vorba de formarea unui cuplu sau de participarea la o comunitate religioasă sau alta. Trebuie să analizăm negreșit ceva mai îndeaproape mecanismul consimțămîntului și al libertății.

*

Consimțămîntul prezintă două dificultăți importante. Prima este bine cunoscută, dar are numeroase aspecte; trebuie să încercăm să o formulăm într-o manieră sintetică. Am putea spune: cum se prelungește consimțămîntul în timp? La un moment dat, consimt să intru într-o anumită comunitate politică, religioasă sau familială, și accept obligațiile care decurg de aici. Dar oare acest consimțămînt e suficient? Se prelungește natural în timp? Sau trebuie reînnoit clipă de clipă ca să rămînă valid? Și dacă așa stau lucrurile, cum să-l reînnoim? Vedem cum societatea modernă caută neîncetat compromisuri între legitimitatea din ce în ce mai imperioasă a consimțămîntului actual, între exigența de a verifica permanent că există într-adevăr consimțămînt, și imposibilitatea de a o face, imposibilitate practică, desigur, dar și oarecum morală, ceea ce ne obligă să presupunem că acest consimțămînt este dobîndit pentru o anumită perioadă de timp. De exemplu, un guvern democratic este considerat legitim din momentul în care electoratul a votat în majoritate pentru el, iar consimțămîntul respectivului electorat se presupune că durează pînă la noua consultare electorală prevăzută peste patru sau cinci ani. În practică, lucrurile sînt mai complicate. Las deoparte faptul că, în unele țări, guvernul poate provoca alegeri legislative anticipate dacă socotește că opinia publică îi e favorabilă. Mai important, astăzi opinia publică, gradul consimțămîntului ei este evaluat zi de zi prin tehnica sondajelor. Consimțămîntul solemn, verificat la fiecare patru, cinci sau șapte ani, este tot mai învăluit, dacă nu chiar înlocuit, de un consimțămînt verificat, ca să spunem așa, clipă de clipă.

Astfel, asistăm la o transformare a temporalității: timpul devine pentru noi ce era pentru Dumnezeu în filozofia lui Descartes, o succesiune de momente distincte unele de altele. Așa cum creația, potrivit lui Descartes, era menținută în ființă prin voința divină care se exercită clipă de clipă — era vorba de o creație continuă —, ei bine, tot așa instituțiile noastre, comunitățile noastre, cuplurile noastre sînt menținute în ființa lor legitimă prin voința noastră, privată sau publică, ce se exercită și trebuie tot mai mult să se formuleze în fiecare moment. Și avem sentimentul că tocmai în această creație continuă a consimțămîntului individul este cu adevărat autentic, că el devine ceea ce este tocmai exercitîndu-și din nou permanent, activ, clipă de clipă, libertatea — refuzînd să primească vreo obligație din trecut, chiar dacă e un trecut al propriilor noastre opțiuni.

Știți că această libertate mereu nouă, care nu acceptă nimic din trecut, care se creează din nou în fiecare moment, este libertatea așa cum a definit-o Sartre în scrierile sale filozofice și cum a încercat s-o reprezinte în romanele sale. Dar este și ideea dominantă a libertății de astăzi, idee socialmente activă, care nu încetează să transforme moravurile și sentimentele. În ce măsură este ea cu adevărat imaginabilă? În ce măsură se poate trăi cu ea? În ce măsură poate fi trăită?

În orice caz, putem face remarca următoare. Expresia consimțămîntului deschide în mod necesar un anumit *viitor*, fie că acesta e determinat sau nu de o instituție. Chiar și în democrațiile noastre conduse, pare-se, de sondaje, nimănui nu i-ar trece prin cap să ceară demisia unui guvern la scurt timp după alegeri, chiar dacă sondajele îi sînt foarte defavorabile: el rămîne purtat de impulsul legitim al consimțămîntului electoral. Astfel, consimțămîntul comportă în sine o anumită durată, o anumită *promisiune*. De fapt, în societățile predemocratice consimțămîntul se producea tocmai ca promisiune. Dar promisiunea acționa invers decît consimțămîntul modern. Se considera că una dintre trăsăturile cele mai specifice omului — și cele mai nobile — este capacitatea de a promite și de a-și ține promisiunile, de vreme ce liberta-

tea noastră transcende timpul și soarta. A reveni asupra unei promisiuni, a rupe legămîntul făcut, era fapta unui suflet lipsit de noblețe. Promisiunea prin excelență ținea loc de toate în viață, pînă la moarte, și uneori dincolo de aceasta (Sartre ar spune desigur că promisiunea astfel concepută este moartea libertății, fiindcă nimic nu garantează că voi vrea să promit în clipa următoare ce-am promis cu o clipă mai devreme: faptul că sîntem propriii noștri sclavi nu ne face mai puțin sclavi). Oricum, mi se pare că astăzi sîntem sfîșiați între două idei de libertate, ideea modernă a consimțămîntului continuat și vechea idee a promisiunii.

Am vorbit despre două mari dificultăți ale noțiunii de consimțămînt. Iat-o pe a doua, de altminteri legată de prima. Un consimțămînt reprezintă un act, iar acest act îl transformă pe agent. Cel care a consimțit este diferit de ceea ce era înaintea consimțămîntului său. În contextul social și politic care ne preocupă, el a devenit parte a unui întreg. Înainte de a deveni membru al acestei comunități politice sau religioase, ori pur și simplu înainte de a se căsători, agentul este, dacă nu „un întreg perfect și solitar", cum spunea Rousseau[12], cel puțin un întreg pentru el însuși și, într-un fel, egalul comunității în care va intra: faptul că el consimte să intre presupune că nu putea să nu consimtă. În acest sens, este suveran. Dar o dată ce a intrat acolo condiția lui s-a schimbat radical: era un întreg pentru el însuși, sau egalul întregului, acum e o parte dintr-un întreg. Cum să rămînă suveran, de vreme ce a renunțat în mod suveran la suveranitatea sa? Știți că asta e problema explorată de Rousseau în *Contractul social*. El spune că individul „rămîne la fel de liber ca înainte", dar și că dispare, ca să spunem așa, în noul corp. În orice caz, consimțămîntul ne transformă. Nu ne putem preface că n-am fi contractat o apartenență, că nu ne-am schimbat în nici un fel. Singura manieră de a scăpa de această dificultate este evident de a consimți cît mai puțin posibil. Pentru a putea consimți mai tîrziu, pen-

[12] *Contractul social*, II, 7, ed. rom. cit, p. 103.

tru a-mi păstra libertatea de a consimți, consimt cît mai puțin posibil. În limbajul lui Montaigne, nu mă mai dau, mă „împrumut". Pentru a rămîne liber, îmi exercit cît mai puțin libertatea, îmi restrîng la maximum apartenențele. Într-o formă mai brutală, am putea enunța dilema libertății moderne — dilema libertății așa cum este ea resimțită de individul modern — în felul următor: ori intru într-o comunitate, o asociație, o apartenență, transformîndu-mă în parte a unui întreg și pierzîndu-mi libertatea, ori nu intru într-o asemenea comunitate, asociație, apartenență, și nu-mi exercit libertatea. Pe scurt, aceasta e dilema libertății moderne: ori nu sînt liber, ori nu sînt liber.

Firește, sperăm să ne sustragem acestei alternative (ne place să fim liberi, dar nu ne place să alegem!). Și credem că acest lucru e de-acum posibil, că nu mai trebuie să alegem între a aparține și a nu aparține. Iată promisiunea conținută în ceea ce numim astăzi comunicare. Este o promisiune extraordinară, și nu numai pentru că mijloacele tehnice mobilizate sînt extraordinare. Comunicarea ne promite tot ce ne dădea comunitatea, dar fără apartenență, fără constrîngerile apartenenței. Un exemplu simplu: educația implica altădată includerea într-o instituție de învățămînt, apartenența la o clasă, obligația de a asculta un profesor și de a ține cont, într-o oarecare măsură, de ce spune el, pe scurt, toate constrîngerile a ceea ce numim — expresia însăși este rebarbativă — „sistem școlar". Societatea comunicării ne promite toate avantajele școlii, ba chiar mai mult, fără inconvenientele ei, în primul rînd fără constrîngerile ei. Internetul și CD-ROM-ul ne permit să învățăm fără a fi obligați să aparținem unei comunități de învățare. Comunicarea ne permite să fim în sfîrșit ceea ce n-am putut fi niciodată pînă acum, adică indivizi. Pînă în prezent n-am putut fi indivizi, pentru că aveam cu adevărat nevoie unii de alții, aveam nevoie să formăm împreună niște adevărate comunități — de învățămînt, de apărare, de producție etc. De acum înainte, se pare, obținem de la alții ceea ce ne dădeau înainte fără să fie nevoie să mai avem ceva în comun cu ei, în

afară de mijloacele tehnice de comunicare. Reproducerea biologică însăși nu mai necesită constituirea unui cuplu, oricît de scurtă ar fi legătura sa.

Desigur, este greu să ne pronunțăm asupra acestor fenomene. Ceea ce am prezentat ca pe o promisiune li se pare unora mai degrabă o amenințare. În orice caz, e frapant că tehnicile moderne de comunicare ne promit realizarea, într-un viitor apropiat, a acestei condiții pe care filozofii politici moderni o situau într-un viitor îndepărtat sau într-un spațiu ipotetic, și anume starea de natură. Starea de natură este starea în care oamenii sînt cu adevărat liberi și egali, pur și simplu fiindcă sînt independenți, *fără legături,* starea în care oamenii sînt realmente indivizi, „întreguri perfecte și solitare". Pentru filozofii politici moderni, trebuia ieșit din starea de natură și înnodate niște legături umane pentru simpla supraviețuire. Cu mijloacele tehnice moderne, cele ale comunicării în special, această necesitate este suspendată sau foarte restrînsă: legăturile tehnice fac superflue legăturile umane. În acest sens, tehnica face în mod paradoxal posibil să rămînem în starea de natură, sau să revenim la starea de natură, sau să ajungem în sfîrșit la ea... Oricum, ea ne ademenește cu această posibilitate.

Fără îndoială că starea de natură, într-o versiune sau alta, obsedează individualismul modern. De fapt, ea se prezintă în două versiuni: versiunea roz, optimistă, versiunea comunicațională și tehnică, pe care tocmai am evocat-o, și versiunea neagră, pesimistă, propusă și explorată de o mare parte a literaturii moderne, tocmai de literatura cea mai specific modernă. Într-un cuvînt: de la Proust și Céline la teatrul absurdului și la Noul Roman, această literatură dezvăluie impostura legăturilor umane, minciuna dragostei, vanitatea sau înșelătoria limbajului. Astfel, ea explorează ce înseamnă „a deveni individ". A deveni individ înseamnă a înfrunta o lume lipsită de legături și comunicare umană veritabilă: în teatrul lui Ionesco și al lui Beckett, vorbele au încetat să mai fie un liant, cuvintele au încetat să mai spună ceva. În timp ce tehnica modernă multiplică mijloacele de comu-

nicare, literatura modernă denunță — în orice caz, explorează — vacuitatea intrinsecă, imposibilitatea comunicării. Așa sîntem: înzestrați cu mijloace de comunicare extraordinare, dar îndoindu-ne de însăși posibilitatea comunicării.

CAPITOLUL XI

Religia umanității

Am încercat să dau un sens cît de cît definit și coerent noțiunii comune și vagi de „individualism". Pentru asta, am urmărit analiza propusă de Tocqueville în clipa în care au apărut noțiunea și chiar cuvîntul însuși, în anii 1820 și 1830. Tocqueville desprinde sensul specific al individualismului modern, democratic — individualismul *este* modern și democratic —, sensul individualismului nostru, prin intermediul unei comparații cu dispozițiile care prevalau în societățile anterioare, predemocratice, „aristocratice". În vechea societate, oamenii aveau tendința — sau erau împinși — să se devoteze anumitor indivizi, dar nu aveau sentimentul umanității în general, sau al omului ca om: „noțiunea generală de seamăn [era pentru ei] confuză". În societățile democratice, dimpotrivă, fiecare percepe mai întîi din lumea socială nu ansamblul obiectiv al legăturilor sale cu exteriorul, ci pe sine, ca subiect, ca sursă legitimă a consimțămîntului, pe sine, cu tot ce-i este propriu — proprietate, familie, prieteni. Simultan, acest om individualist are sentimentul asemănării umane, el *se identifică* lesne și cu plăcere cu un alt om, pur și simplu fiindcă e om. Așadar, după cum spuneam, în societatea aristocratică merg mînă în mînă uitarea de sine („devotamentul") și indiferența față de umanitate în general, în vreme ce în societatea democratică merg mînă în mînă sentimentul sinelui (imposibilitatea de a uita de tine însuți) și sentimentul umanității în general, sentimentul *seamănului*.

Democrația modernă este inseparabilă de percepția, ca o evidență, că există ceva ca Umanitatea. Bineînțeles, ideea

de umanitate, noțiunea de gen uman sau specie umană, este mult anterioară democrației moderne. Ea a fost complet definită de filozofia greacă; aceasta tocmai pentru a stabili specificul omului, a elaborat noțiunile de specie și gen: omul era animalul politic și animalul rațional. Contrar unei opinii destul de răspîndite, împărțirea în greci și barbari nu contrazice noțiunea de unitate a speciei umane. Grecii nu se îndoiesc că barbarii aparțin umanității, aceleiași umanități ca și ei. Pur și simplu, barbarii nu știu să trăiască liberi, nu știu să trăiască în orașe, așa că sînt niște oameni mai puțin împliniți decît grecii. Așadar, în interiorul speciei umane căreia i-au definit unitatea, grecii recunosc — sau afirmă — mari diferențe calitative, mari inegalități, dacă vrem. Astfel, sentimentul diferenței este aproape la fel de puternic la ei ca și sentimentul asemănării. Și tocmai asta ne face să le reproșăm că au ignorat unitatea speciei umane, fiindcă pentru noi, de aproape două secole, dar cu mari întreruperi, omogenitatea umanității a devenit o evidență nu doar intelectuală, ci și afectivă, ba chiar, dacă se poate spune așa, sensibilă.

Ce înțeleg aici prin evidență? Nimic nu e mai dificil de definit decît evidența, fiindcă trăsătura distinctivă a diferenței este tocmai de a fi imediată, de a sări în ochi, deci de a nu avea nevoie de definiție. O anecdotă povestită de Ortega y Gasset ne oferă în orice caz o ilustrare frapantă a caracterului de evidență pe care noțiunea de umanitate l-a căpătat de la un punct încolo:

> Se spune (...) că la sărbătorirea aniversării lui Victor Hugo a fost organizată o mare recepție la palatul Élysée, la care au luat parte, prezentîndu-și omagiul, reprezentanți ai tuturor națiunilor. Marele poet se afla în imensa sală de recepție, într-o solemnă atitudine, sprijinindu-și cotul de marginea unui șemineu. Reprezentanții națiunilor se desprindeau unul cîte unul din rîndurile publicului și îl omagiau pe maestrul francez. Cu o voce de stentor, un ușier îi anunța: „Monsieur le Représentant de l'Angleterre", iar Victor Hugo, cu un tremolo drama-

tic în glas, spunea: „L'Angleterre! Ah, Shakespeare!" Ușierul continua: „Monsieur le Représentant de l'Espagne!" iar Victor Hugo: „L'Espagne! Ah, Cervantes!" Ușierul continua: „Monsieur le Représentant de l'Allemagne!" Victor Hugo: „L'Allemagne! Ah, Goethe!"

Dar a venit și rîndul unui domn mic de statură, cu o înfățișare cam rustică, rotofei și cu mersul greoi. Ușierul a exclamat: „Monsieur le Représentant de la Mésopotamie!"

Victor Hugo, care pînă atunci rămăsese impasibil și sigur de sine, a părut tulburat. Pupilele sale neliniștite se roteau parcă scrutînd universul, căutînd ceva ce nu găsea. Dar, curînd, publicul și-a dat seama că Hugo descoperise acel ceva și că era din nou stăpîn pe situație. Într-adevăr, cu același ton patetic și cu aceeași convingere, a răspuns la omagiul dolofanului reprezentant cu aceste cuvinte: „La Mésopotamie! Ah, L'Humanité!"[1]

Cuvîntul „Mésopotamie" nu evoca pentru Hugo nimic real, nimic definit, nici o *figură* umană. Dacă ar fi fost contemporan cu Ludovic al XIV-lea, Hugo n-ar fi găsit *nimic* de spus. În secolul al XIX-lea, în spatele oricărei menționări a unei fapte omenești, fie ea și cea mai îndepărtată și opacă, se află de acum încolo prezentă noțiunea de umanitate, sau de umanitate în general. Fără îndoială, nu e o întîmplare că anecdota îl înfățișează pe Victor Hugo. Dintre toți poeții secolului său, el este cu siguranță cel care a exprimat în maniera cea mai amplă și mai insistentă — aproape sistematică — noțiunea și sentimentul umanității. În două poeme care aparțin ciclului *Legenda secolelor*, intitulate „În largul mării" și „În largul cerului", Hugo ne arată cum umanitatea trece de la divizare la unificare, o unificare tot mai puternică. Iată mai întîi cum evocă vechea lume:

Nici o unitate, divorț și jug; diversitate
De limbă, de rațiune, de cod și de cetate [...].

---

[1] *Revolta maselor*, prolog pentru francezi, traducere de Coman Lupu, Humanitas, București, 1994, pp. 7–8.

Adamul slav în luptă-mpotriva Adamului german:
Un gen uman în Franţa; alt gen peste ocean,
Alt gen uman la Londra, şi altul iar la Roma;
Omul de peste pod nu mai ştia de-alt om [...]
Şi regii erau turnuri; iar zeii erau ziduri;
Nu era chip să-nfrunţi atîtea piedici tulburi;
Iar cînd voiai să creşti, îndată se vedea în zare
Piedica unei sălbatice mode, unei dogme barbare;
Şi viitorul — nu-i chip să mergi acolo.[2]

Acestei lumi a separaţiei şi a obscurităţii îi urmează progresiv, şi acum din ce în ce mai repede, lumea nouă a comunicării şi a clarităţii. Hugo evocă de-astă dată vaporul, sau „corabia" noii umanităţi:

Pas după pas îl poartă în lumi nelimitate;
E bucurie; pace; şi e umanitate.
Şi un fantastic zbor a născocit,
Uzurpatorul sacru, învingătorul, trece.
Şi zi de zi respinge în infinitul rece
Punctul de unde omul a pornit. [...]

Din cer făcu cetate, să poată omenirea
Cu gîndul să cuprindă, întreagă, toată firea,
Şi frînse reguli vechi, de iască;
Coboară munţi şi turnuri ce năzuiesc spre stele; [...]

Divinitatea-n cale o sarcină i-a pus;
O unică naţiune alcătuind-o, sus,
Întîia, ultima să vină,
Avîntu-n strălucire să-l plimbe, neoprit,

---

[2] *La légende des siècles*, Garnier, Paris, 1964, pp. 774–775. [Dispunem, în limba română, doar de o antologie întocmită de Dan Ion Nasta, *Legenda secolelor* (10 poeme), Editura Albatros, Bucureşti, 1981, din care voi cita mai jos fragmente aparţinînd poemului „În largul cerului"; 8 poeme din *Legenda secolelor*, inclusiv „În largul cerului" (fragmente) figurează şi în Hugo, *Pedepsele.Versuri alese*, antologie de Ion Acsan, Editura Minerva, 1996, deja amintită — *n. t.*]

Și să planeze beată în spațiul nesfîrșit
De libertate și lumină.[3]

Făcîndu-ne să simțim cît de inseparabilă este ideea *generală* de umanitate de un sentiment de eliberare, ba chiar de o senzație fizică de deschidere, expansiune și uimire, Hugo ne ajută să înțelegem ce a reprezentat evidența irezistibilă a acestei noțiuni atunci cînd a pus stăpînire pe europeni și americani la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Entuziasmul său poetic constituie expresia și dovada caracterului religios al noțiunii.

Cu siguranță, stilul poetic al lui Hugo nu mai corespunde gustului nostru, sau gustului dominant de astăzi. Îl găsim mai degrabă emfatic și ridicol. În același timp, împărtășim sentimentul religios — sau cvasireligios — al poetului. În vechea ordine, crima cea mai gravă, crima pe care oamenii nu o puteau ierta, era sacrilegiul — crima împotriva lui Dumnezeu, sau a zeilor, sau a lucrurilor socotite sacre —, precum și echivalentele sale, regicidul și paricidul. În noua ordine, democratică, crima cea mai gravă, crima care nu poate fi prescrisă, este crima împotriva umanității.

Această noțiune recentă se află în centrul multor dezbateri de astăzi. Ea e greu de definit, ba chiar imposibil de definit cu exactitate, în măsura în care orice crimă împotriva oamenilor poate fi considerată o crimă împotriva umanității acestor oameni. Putem include considerații cantitative, dar simțim atunci că lipsește ceva, ceva calitativ. André Frossard, pe care această problemă îl preocupa foarte mult, a propus un fel de definiție: se poate vorbi de crimă împotriva umanității atunci cînd niște ființe umane sînt ucise pur și simplu fiindcă s-au născut, și nu pentru ce au făcut sau ar fi susceptibile să facă. Această definiție acoperă în mod adecvat crimele naziste în ce au ele mai specific. Ea acoperă și genocidul din Burundi, precum și, în general, masa-

[3] Vezi *Legenda secolelor*, „În largul cerului", ed. rom. cit., trad. de Radu Boureanu, pp. 133, 134, 135.

crele tribale sau etnice. Ea corespunde mai puțin crimelor staliniste sau celor comise de khmerii roșii.

Faptul că nu există o definiție complet satisfăcătoare a noțiunii de crimă împotriva umanității reprezintă desigur un mare neajuns pentru juriști, ca și pentru desfășurarea anumitor procese. Totodată, această incertitudine juridică e însoțită cel mai adesea de o certitudine morală: unele crime ne par calitativ diferite de altele, ni se pare că rănesc umanitatea mai profund, mai definitiv decît celelalte crime. Ele au, ca să spunem așa, un caracter profanator, scot indirect în evidență ceea ce trebuie să desemnăm, aproape irezistibil, ca fiind caracterul „sacru" al umanității. În timpul Revoluției franceze a început să se vorbească despre „crime de lezumanitate". Putem zîmbi citind poeziile lui Victor Hugo sau filozofia lui Auguste Comte, dar și noi aderăm, cu toții așa cum sîntem, la ceva care aduce cu un fel de religie a umanității.

*

Auguste Comte și-a compromis reputația de filozof, și ne face să ne îndoim de bunul său simț, încercînd să transforme această noțiune generală și această religiozitate imprecisă într-o religie constituită și organizată, cu sărbătorile sale, riturile și calendarul său. N-am să insist asupra detaliilor care ne fac, într-adevăr, să zîmbim. Aș vrea să încerc doar să dau o idee de ansamblu asupra acestei religii a umanității care este într-un fel a noastră, care este, dacă îndrăznesc să spun astfel, religia naturală a societății democratice moderne.

Potrivit lui Auguste Comte, vă amintiți, umanitatea trece progresiv de la ordinea teologică și militară la ordinea științifică și industrială, adică de la o ordine întemeiată pe separații — separația dintre Dumnezeu și oameni, separațiile dintre oameni — la o ordine caracterizată prin unitate. Tendința fundamentală a umanității este tendința spre unitate (Aron spune, cu profunzime, că Auguste Comte este „sociologul unității umane"[4]). În același timp, dacă mișca-

[4] *Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 79.

rea spre unitate este irezistibilă, aceasta nu va surveni automat sau mecanic: ea va trebui instituită și organizată, tocmai prin organizarea și instituirea religiei umanității. În această ultimă idee se află specificitatea și interesul gîndirii lui Comte.

În ea însăși, ideea că umanitatea tinde irezistibil spre unitate s-a răspîndit în Europa începînd din secolul al XVIII-lea, și s-a impus tuturor, sau aproape tuturor, în secolul următor. Marx, de exemplu, considera că o dată abolită ultima opoziție, ultima separație dintre oameni, cea dintre capitaliști și proletariat, umanitatea se va reuni spontan. Mulți economiști liberali proiectau deja unificarea progresivă a lumii prin comerț. Cît despre Auguste Comte, el nu crede cîtuși de puțin că mecanismele economice pot produce unitatea speciei umane, pur și simplu pentru că sistemul economic nu reprezintă decît o parte a ansamblului social: așadar, lăsat liber, el este mai degrabă separator decît unificator, sau la fel de separator pe cît este de unificator.

Astăzi, cînd mulți așteaptă pacificarea și unificarea lumii de la generalizarea mecanismelor pieței, critica lui Comte ne interesează. Comte acceptă economia modernă, capitalismul, dacă vrem, cu proprietatea privată a instrumentelor de producție și concentrarea capitalului pe care le implică, deși crede că în epoca sa balanța e puțin cam dezechilibrată în avantajul capitaliștilor și în detrimentul proletarilor. Aceste mari fapte economice sînt pentru el constitutive societății industriale și nu ar putea fi suprimate, nici transformate, în esența lor, cum vor să facă socialiștii și comuniștii. Dar aceste mari fapte nu sînt suficiente ca să garanteze armonia lumii, așa cum cred economiștii liberali. Trebuie corectat sistemul economic și social, completîndu-l și încununîndu-l nu printr-o organizare politică veche sau nouă — politica este fie arhaică, fie anarhică în ochii săi —, ci printr-o religie nouă, care să poată fi primită de spirite formate conform metodelor științifice. Puterea industrială și financiară va trebui deci corectată și completată prin „puterea spirituală" a savanților, femeilor și proletarilor; egoismul va

trebui corectat și completat prin altruism. Unitatea umană, ca să existe, va trebui să fie dorită pentru ea însăși; ea va trebui să fie obiect al conștiinței și afectului. Ca să existe, va trebui să fie iubită: „Obosim să acționăm și chiar să gîndim; nu obosim niciodată să iubim." De unde și rolul central al femeilor în societatea „pozitivă" cu care se încheie istoria umană.

Putem zîmbi, și aici, de această societate ținută împreună de forța atașantă a inimii feminine. Dar Comte, cel puțin, pune problema pe care noi neglijăm cel mai adesea să o punem: ce anume îi poate lega pe oameni cînd supunerea și-a pierdut puterea și cînd interesul nu se adresează decît interesului? Religia pozitivistă s-a născut gata discreditată, ca să spunem așa, pînă într-atît a apărut ea, în principiul ei, ca o invenție a sociologului, și în modalitățile sale, ca un calc al catolicismului — incapabilă deci să satisfacă deopotrivă spiritele religioase și spiritele raționaliste. Religia lui Comte îndeplinește o funcție socială și se definește chiar prin aceasta, e sigur. O societate poate dura și prospera fără ca această funcție de „religie" să fie îndeplinită? Și: ce anume-i leagă pe oameni cînd încetează să se supună și cînd interesul îi separă tot atît de mult pe cît îi apropie?

În această scurtă evocare a gîndirii lui Auguste Comte, am insistat în primul rînd asupra unității umanității care e inima, și, ca să spunem așa, întregul religiei sale. Să presupunem acum că speranțele lui Comte s-au împlinit. Desigur, noua umanitate va avea trăsături de invidiat dacă altruismul îi corectează în mod eficient egoismul! În același timp, tocmai fiindcă va fi satisfăcătoare și satisfăcută, această umanitate nouă nu va mai conține în ea principiul mișcării. Acțiunea umană are, într-adevăr, două motoare: fuga de rău și dorința de bine. Fuga de rău nu va mai avea prilejul să se manifeste, în măsura în care principalele rele ale societății vor fi fost vindecate prin altruism. Dorința de bine va fi în mod necesar puțin arzătoare, fiindcă va fi deja, în bună măsură, satisfăcută și fiindcă această umanitate reunită și reconciliată nu vizează nici un bine mai mare decît

ea însăși: este vorba de o umanitate închisă în sine, o umanitate pe care am putea-o socoti pradă unui egoism imens sau sublim. Oare n-ar putea exista, dincolo de egoismul individului și egoismul grupului, ceva asemănător unui egoism al umanității luate în ansamblul ei și ca un întreg? Este, în orice caz, convingerea marelui critic modern al altruismului și umanitarismului, Nietzsche.

Nietzsche avea mult respect pentru Auguste Comte, acest „francez mare și cumsecade", dar considera că „prin faimoasa sa formulă morală «vivre pour autrui» a dat creștinismului, de fapt, o coloratură *supracreștină*"[5]. Firește, nu era un compliment; religia Umanității este creștinismul, în special catolicismul, cu toate viciile pe care Nietzsche le observă în el, dar fără măreția pe care o comportă credința în Dumnezeu, adică într-o ființă *mai mare* decît umanitatea. Critica lui Nietzsche își află expresia în majoritatea operelor sale. Voi analiza un pasaj scurt dar deosebit de impresionant din *Așa grăit-a Zarathustra*, cunoscut sub numele de „Ultimul om". Zarathustra vine să anunțe mulțimii Supraomul. Cei de față rîd sau zîmbesc disprețuitor. Atunci, pentru a-i face în fine atenți, Zarathustra vrea să-i contrarieze, să-i provoace, trezindu-le prin dispreț mînia. „Le voi vorbi de ce-i mai vrednic de dispreț, adică despre ceea ce numesc *ultimul om*."[6] Dar înainte de a vorbi despre Ultimul Om, le spune în ce urgență trăiește astăzi omul: „Iată, e timpul cînd omul trebuie să-și fixeze țelul." Propriul omului e să-și fixeze un țel, un țel dincolo de om și de uman. În acest sens, propriul omului este să vizeze Supraumanul (această idee nu e un capriciu al lui Nietzsche: ea este la fel de veche precum concepția eroică și „erotică" a umanității). Or, remarcă Zarathustra, omul este din ce în ce mai puțin capabil de această de-

---

[5] Vezi Nietzsche, *Opere complete 4, Aurora, Idile din Messina, Știința veselă*, ed. critică științifică în 15 volume de Giorgio Colli și Mazzino Montinari, trad. de Simion Dănilă, Editura Hestia, 2002, pp. 217 și 87.

[6] *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. de Ștefan Aug. Doinaș, Humanitas, București, 1994, p. 72.

păşire, este din ce în ce mai mult Ultimul Om. Zarathustra se adresează astfel mulţimii:

> Iată, vă arăt *ultimul om.*
> „Ce e iubirea? Ce-i creaţia? Ce e dorinţa? Ce este-o stea?" — aşa se-ntrebă cel din urmă om, făcîndu-ne cu ochiul.

Astfel, Ultimul Om nu mai cunoaşte sensul verbelor a iubi, a crea, a dori, verbe care exprimă depăşirea sinelui. Zarathustra continuă:

> Îngust va fi atunci pămîntul, se va vedea cum ţopăie pe el ultimul om, cel care micşorează orice lucru. [...] ultimul om o să trăiască cel mai mult.
> „Noi", zice-va ultimul om, făcîndu-ne cu ochiul, „sîntem inventatorii fericirii".

Nietzsche menţionează de două ori că Ultimii Oameni „fac cu ochiul". Nu vreau să insist prea mult asupra acestui aspect.[7] În orice caz, e un semn de complicitate. Ultimii Omeni îşi exprimă şi-şi verifică acordul fără a avea nevoie să-l expliciteze dincolo de constatarea: „Noi sîntem inventatorii fericirii." Această fericire nu trebuie exprimată în cuvinte: este de la un capăt la altul mulţumire de sine pe care e de-ajuns s-o indici sau s-o semnalezi. A face cu ochiul înseamnă a împărtăşi un secret, a-l ascunde de alţii, pe care îi excludem. Cine poate fi exclus de la complicitatea lor, cînd Ultimii Oameni au devenit singurii locuitori de pe pămînt, care mişună triumfători peste tot? Ei înşişi, pesemne, în măsura în care ar mai putea avea speranţe şi dorinţe „supraumane"... Zarathustra continuă:

> Ei îşi vor fi părăsit ţinuturile unde viaţa era grea; căci lor le trebuie căldură. Îşi vor iubi încă aproapele, frecîndu-se de el, căci lor le trebuie căldură.

---

[7] Vezi minunatul comentariu făcut de Heidegger în *Qu'appelle-t-on penser?* [*Was heisst Denken?*, Max Niemeyer, Tübingen, 1954 — *n.t.*], trad. de A. Becker şi G. Granel, PUF, Paris, col. „Épiméthée", 1973, pp. 53 şi urm.

> Boala și neîncrederea — lor li se vor părea păcate. [...]
>
> Din cînd în cînd o leacă de otravă: te-ajută să visezi frumos. Pînă la urmă, foarte multă otravă, care să facă moartea mai plăcută.
>
> Da, încă se va mai munci, căci munca este o distracție. Dar avînd grijă ca distracția să nu devină obositoare.

Nietzsche descrie o fericire aproape perfectă, și în același timp absolut sinistră. Ultimii Oameni au drept singur țel să se mențină prin toate mijloacele, chiar și cele mai artificiale, într-o stare de mulțumire subiectivă. Așa cum am mai arătat, realitatea ni se prezintă în mod normal sub forma unui rău pe care trebuie să-l înfruntăm, ori sub forma unui bine pe care dorim să-l obținem. Ultimii Oameni ignoră aceste două modalități ale raportării la realitate. Ei vor să ignore realitatea. Zarathustra adaugă:

> „Cîndva, era smintită toată lumea" — vor murmura cei mai deștepți, făcîndu-ne cu ochiul.
>
> Și toți vor fi deștepți, și toți vor ști ce s-a petrecut: astfel batjocura nu va mai conteni. [...]
>
> Apoi, cîte-o plăcere mică ziua, și-apoi cîte-o plăcere mică noaptea: dar sănătatea să se bucure de mare cinste.
>
> „Noi", zice-vor ultimii oameni, făcîndu-ne cu ochiul, „sîntem inventatorii fericirii".[8]

„Cîndva, era smintită toată lumea", vor murmura cei mai deștepți... Cei mai deștepți sînt savanții, intelectualii, profesorii... „Cîndva, era smintită toată lumea", adică: odinioară, oamenii credeau în ceva, în zei sau în eroi, se războiau, își făceau sînge rău pentru lucruri pe care nu le înțelegeau. Noi, noi știm prea bine — și iar „fac cu ochiul" —, noi știm prea bine că nu există nimic în afara noastră, nici zei, nici eroi, și că, mai ales, nu trebuie să încercăm să ne autodepășim, trebuie să rezistăm oricărei tentații de a ne autodepăși, trebuie să ne mulțumim cu noi înșine. „Cîndva, era smintită toată lumea", această formulă familiară rezumă atitudinea proprie omului modern, atitudinea pe care Nietzsche

---

[8] *Ibid.*, ed. rom. cit., pp. 73 și 74.

o numește, de altminteri, într-un stil mai nobil, în stil filozofic, „punctul de vedere istoric". „Punctul de vedere istoric" rezumă dispoziția umanității moderne. Generațiile moderne privesc bucuros în urmă, privesc bucuros drumurile romane, catedralele, palatele, admiră bucuros aceste opere, dar constată cu același prilej că se simt străine motivelor ce au generat operele în chestiune — credința în Dumnezeu, dorința de glorie —, că le socotesc întemeiate pe iluzii, pe scurt, că aceste mari opere sînt neîndoielnic admirabile, dar pînă la urmă absurde. Iar generațiile moderne — Nietzsche se referă aici la mecanism —, în loc să simtă dorința de a imita marile fapte ale trecutului, dorința de „a crea", sînt fericite și ușurate — „fac cu ochiul" —, fericite și ușurate că nu trebuie să se autodepășească. Ele „fac cu ochiul" pentru că încearcă un sentiment de superioritate față de toate generațiile anterioare. Nietzsche sesizează că principiul superiorității științifice a omului modern, și anume, încă o dată, „punctul de vedere istoric", produce dispoziția cea mai plată a sufletului, aceea a turistului. Adevărul efectiv al religiei moderne a umanității este turismul.

Auguste Comte și Nietzsche, oricît ar fi de diferiți, încearcă să descrie unul și același lucru: momentul în care umanitatea devine conștientă de ea însăși ca de un întreg ce se dezvoltă, se desfășoară în Istorie. În loc să depindă de Dumnezeu, sau de Natură, omul nu mai depinde decît de el însuși, în măsura în care tot ceea ce i se întîmplă își ocupă în mod necesar locul în „seria fundamentală a diverselor evenimente umane"[9]. Ei bine, acolo unde Comte vede condițiile unei noi pietăți, ale unei pietăți în sfîrșit rezonabile, în sfîrșit umane, dar care rămîne pietate, în special prin cultul oamenilor de seamă[10], Nietzsche percepe condițiile unei

---

[9] A. Comte, *Cours de philosophie positive*, *op. cit.*, vol. IV, p. 147.

[10] „Cultul oamenilor cu adevărat superiori formează o parte esențială a cultului Umanității. Chiar în timpul vieții sale obiective, fiecare din ei constituie o anumită personificare a Marii Ființe. Totuși, această reprezentare pretinde să îndepărtăm, în mod ideal, gravele imperfecțiuni care alterează adesea și cele mai bune naturi" (*Système de politique positive*, vol. II, p. 63).

ultime degradări, punctul de vedere istoric făcînd ca generația prezentă, așadar ultima generație, prin simplul fapt că e ultima, să le privească pe cele care au precedat-o cu un sentiment de superioritate radicală care o face sterilă și o împiedică să creeze ceva la rîndul ei. Nu se pune problema să alegem între Auguste Comte și Nietzsche, ci să distingem un fenomen pe care nu-l mai percepem fiindcă a devenit o evidență, sau mai degrabă o parte esențială a conștiinței noastre de sine (oamenii din secolul al XIX-lea l-au perceput cu mult mai multă intensitate, fiindcă s-a desfășurat pentru prima oară sub ochii lor, sau în spiritele lor). Ce fenomen? Tocmai această reunire a umanității într-o conștiință unică, o conștiință a unității, care ne permite să spunem, și ne obligă să spunem: noi, oamenii, noi, ființele umane...

Astfel, în vreme ce umanitatea prezentă își propune să nu excludă nimic din ce e actualmente uman, lăudîndu-se cu asta, ea exclude tot trecutul său, toate generațiile trecute. În clipa în care se îmbrățișează în întregime, ea încetează să se mai înțeleagă pe sine.

Există totuși un punct asupra căruia Auguste Comte și Nietzsche sînt de acord, chiar dacă îl interpretează, firește, în mod diferit: caracterul esențialmente contemplativ, sau pasiv, al acestei noi conștiințe a umanității. La Comte, dragostea pe care o aduc în societate mai ales femeile, admirația și venerația față de oamenii de seamă, toate aceste sentimente sînt mai degrabă conservatoare decît active. Umanitatea epocii pozitive va fi din ce în ce mai mult un obiect de cult: obiect al contemplației, mai curînd decît subiect al acțiunii. De unde celebrele formule ale lui Comte: „Umanitatea se compune mai mult din morți decît din vii." Potrivit lui Nietzsche, sîntem dominați de punctul de vedere istoric, punct de vedere esențialmente pasiv sau contemplativ, așa cum am văzut. Deci, dincolo de progresul tehnic menit să amelioreze confortul nostru, mai exact să domine natura, făcîndu-ne astfel independenți de tot ceea ce nu e omenesc, dincolo de progresul tehnic menit să creeze o lume de la un capăt la al-

tul umană — o lume în care totul să fie previzibil —, umanitatea modernă este foarte puțin întreprinzătoare: ea e deja în întregime umană în propriii săi ochi. A fi om este un fapt ce trebuie constatat, și chiar celebrat, mai degrabă decît o sarcină de înfăptuit.

CAPITOLUL XII

Corpul și ordinea politică

Ideea de „natură", cel puțin cînd e aplicată omului, ideea de „natură umană" este astăzi complet discreditată. Ea pare să rezume toate aservirile, toate inegalitățile de care democrația, cel puțin de două secole încoace, încearcă să ne elibereze. Să luăm exemplul cel mai limpede pentru noi, noțiunea de „natură feminină". Ea se articulează imediat în ochii noștri pe un grup întreg de noțiuni reunite tocmai de ideea de natură: noțiunea simetrică de „natură masculină", aceea a „complementarității naturale" dintre bărbat și femeie, a „cuplului" pe care îl formează „în mod natural" și în care omul este „în mod natural" în frunte — el e, nu-i așa, „capul familiei". Sau mai degrabă era capul familiei, fiindcă această reprezentare a relației dintre sexe este astăzi discreditată, iar traducerea sa legislativă abolită. Pare limpede că fundamentul acestei „structuri de dominație", în orice caz al acestei asocieri inegale, consta în ideea de natură. Aceasta pare să rezume toate obstacolele pe care le-a întîlnit atîta vreme în drumul său dorința democratică, dorința de libertate și de egalitate. Această dorință, pare-se, nu se poate afirma și satisface decît împotriva ideii de „natură umană"; în cazul care ne preocupă pe noi, nu se poate afirma și satisface decît după ce a recunoscut, așa cum scrie Simone de Beauvoir în *Al doilea sex**: „Nu te naști, ci devii femeie." Formulat în limbajul abstract care a devenit limbajul

* Vezi Simone de Beauvoir, *Al doilea sex*, vol. I, trad. de Diana Bolcu și Delia Verdeș, vol. II, trad. de Diana Bolcu, Univers, București, 1998. (*N.t.*)

nostru curent: identitatea feminină nu e un fapt natural, un dat natural, ci un fapt cultural, un construct cultural.

Această contestare contemporană a caracterului natural al diferenței dintre sexe este cu atît mai îndrăzneață, cu atît mai evidentă în ochii multora cu cît se înscrie cu ușurință în mișcarea democratică seculară de contestare și de respingere a diferențelor, a inegalităților, concepute în mod tradițional ca fiind naturale: diferențe și inegalități între rase și popoare, diferențe și inegalități între o minoritate și o majoritate în interiorul fiecărui popor, firește, dar și diferențe și inegalități între părinți și copii, între individul așa-zis normal și individul handicapat, „nebun" sau „diferit". Inutil să prelungesc această descriere. Spiritul democrației contemporane ne este familiar: e al nostru, e chiar aerul pe care-l respirăm. A afirma niște diferențe naturale echivalează, în ochii noștri, cu a refuza să vedem asemănarea esențială între ființele umane, cu a fi în mod vicios orbi și infideli acelei „noțiuni de *seamăn*" despre care vorbește Tocqueville și în care el vede elementul central, inima conștiinței de sine democratice.

Pledoaria ar fi acceptată și ideea de natură ar fi expediată fără remușcări într-un trecut de obscurantism și inegalitate, dacă nu ne-am aminti că democrația și egalitatea s-au impus mai întîi printre noi *în numele naturii*. În secolul al XVIII-lea se impune ideea de *egalitate naturală* între oameni, o egalitate ce trebuie regăsită, restabilită, împotriva inegalității sociale moștenite, împotriva inegalității convenției. Figaro îi spune contelui: „Pentru că ești mare senior te socoți și peste măsură de isteț?"* Această egalitate naturală este principiul însuși care stă la baza *Declarației drepturilor omului* și care, ca să spunem așa, o generează: „Oamenii se nasc și rămîn liberi și egali în drepturi." Ne *naștem* oameni, cu drepturi care decurg în mod necesar din apartenența noas-

* Vezi Beaumarchais, *Nunta lui Figaro*, în românește de Anda Boldur, actul al V-lea, p. 247, în *Bărbierul din Sevilla. Nunta lui Figaro*, trad. de Anda Boldur și Valentin Lipatti, Editura pentru Literatură, București, 1967. (*N.t.*)

tră la specia umană, așadar cu *drepturi naturale*. Constatăm că „părinții noștri de la '89", ca să vorbim ca Tocqueville, n-ar fi putut afirma această egalitate care le era atît de dragă — și care ne este și nouă atît de dragă — dacă nu ar fi inclus-o în registrul „naturii". Imaginați-vă că ar fi spus, ca Simone de Beauvoir: „Nu te naști, ci devii om, ființă umană." Ei bine, lumea inegalității ar fi fost menținută, ba chiar consolidată. Asta ar fi însemnat: pentru a fi o ființă umană, trebuie să devii astfel, să primești educația care te conduce într-acolo, o educație care nu poate fi completă și desăvîrșită decît pentru un număr mic de oameni, pentru aristocrați. Situația este astfel mai complexă decît părea la prima vedere. Egalitatea, democrația au intrat în lume în numele naturii; ulterior — și aceasta e faza în care ne aflăm —, democrația și egalitatea s-au întors împotriva naturii, au văzut în ideea de natură aplicată la om, în ideea de natură umană, principalul lor dușman. Cum s-a ajuns aici? Trebuie să o luăm mai pe departe.

Trebuie să revenim la nașterea însăși a noțiunii de natură, care se confundă cu nașterea filozofiei. Natura reprezintă însăși descoperirea filozofiei, atunci cînd aceasta apare în Grecia. Mai exact, filozofia apare cu distincția între *physis* și *nomos*, *physis* traducîndu-se deci prin „natură" și *nomos* de obicei prin „lege" sau „convenție", și cu preferința acordată naturii. *Nomos* sînt regulile schimbătoare pe care le stabilesc oamenii sau zeii. *Physis*, natura, este ceea ce nu se schimbă, asupra căruia nici oamenii, nici zeii nu au nici o putere, e ceea ce nu putem modifica, dar putem înțelege, e ceea ce oferă deci elementul inteligibil ultim al lumii. Înainte de descoperirea naturii, se spunea: lucrurile sînt astfel deoarece cutare a făcut asta — deoarece Teseu a curățat Atica de tîlhari —, sau pentru că așa au vrut zeii, sau pentru că așa e obiceiul sacru pe care ni l-au lăsat moștenire strămoșii noștri. După descoperirea naturii, putem spune: lucrurile sînt astfel pentru că așa e natura lucrurilor, în special a omului. În loc să spunem simplu: cetatea Atenei a fost

întemeiată de Teseu care a curățat Atica de tîlhari, vom spune: omul este un animal politic, un animal care trăiește în mod natural în cetate. Atena este o asemenea cetate. Atena, cu sau fără Teseu, constituie un caz special de cetate. Or, o cetate prezintă niște trăsături generale, fixe, esențiale, pe care e posibil să le *cunoaștem.* A doua explicație este intrinsec superioară primeia, pentru că e, cum spunem noi, generală, sau universală. Sau se mai poate spune că numai ea este științifică.

Bineînțeles, această prezentare este foarte schematică. Ea lasă deoparte circumstanțele nașterii filozofiei — în speță, ale filozofiei politice. Este un punct subliniat de istoricii recenți: apariția și dezvoltarea filozofiei politice sînt foarte strîns legate de apariția și de dezvoltarea unei vieți civice, în special ale unei vieți civice democratice. Pentru ca Socrate să-și poată petrece viața punînd întrebări primului venit dintr-o piață publică, e nevoie să existe în prealabil o piață publică și să ne putem adresa așa primului venit... Solidaritatea, complicitatea de naștere, dacă pot să spun așa, între democrația din cetatea greacă și filozofie își găsește cea mai strălucită expresie în celebra definiție propusă de Aristotel și pe care tocmai am amintit-o: omul este un animal politic. Asta înseamnă: omul este făcut în mod natural să trăiască în cetate; el nu se împlinește complet — să riscăm acest pleonasm — decît dacă duce o viață civică, viața de cetățean. În ochii filozofiei, fenomenul uman se manifestă mai întîi în viața politică.

Relația dintre filozofie și cetate nu e făcută doar din solidaritate și complicitate. Ea e făcută și din tensiune și chiar ostilitate. Socrate a fost condamnat la moarte de cetate. Aristotel a fost nevoit să părăsească Atena. Ca să rezumăm în cîteva cuvinte o problemă foarte complexă, ar fi suficient să spunem: filozoful ca atare nu este cetățean al cetății respective, Atena, Sparta sau Teba, el este „cetățean al lumii". În vreme ce cetatea ca cetate este întotdeauna particulară, este întotdeauna *această* cetate diferită de celelalte, filozoful ca filozof nu se interesează decît de universal, de ceea ce

este valabil pentru toți oamenii, în toate cetățile. Pentru binele cetății, ca și pentru cel al filozofiei, trebuie redusă această tensiune. Definiția lui Aristotel pe care am amintit-o rezumă tocmai cel mai generos efort făcut vreodată pentru reducerea tensiunii în chestiune: dacă omul este un animal politic, dacă cetatea este naturală omului, asta înseamnă că omul își împlinește umanitatea, așadar vocația universală, ca cetățean al *acestei* cetăți, al acestei cetăți *particulare*. Vedeți cum limbajul naturii umane — Aristotel este prin excelență filozoful „naturii" —, acest limbaj care ne șochează atît de mult astăzi, îi permite lui Aristotel să găsească universalul în viața civică, exact ceea ce căutăm noi.

Atunci de ce am respins limbajul și gîndirea lui Aristotel? Ca să nu lungesc vorba, voi spune ceva de genul: natura despre care vorbește Aristotel ni se pare intrinsec contradictorie, fiindcă, dacă ea condiționează și legitimează egalitatea cetățenilor, ea condiționează și legitimează totodată inegalitatea dintre cetățeni și cei care nu sînt cetățeni, și anume femeile, copiii, sclavii (precum și cei care, fără să fie sclavi, nu se bucură de drepturile cetățenești, metecii). Ni se pare că noțiunea de natură are aici drept funcție, în orice caz drept efect, să ascundă contradicția dintre egalitatea civică și inegalitatea socială și familială. Dar să analizăm toate acestea mai îndeaproape.

Pentru Aristotel, nu numai cetatea e naturală, ci și asocierea, toate diversele legături dintre oameni care sînt date și, ca să spunem așa, dorite de natură. Mai exact, cetatea este cea mai înaltă și cea mai perfectă comunitate, comunitatea prin excelență, care înglobează și încununează celelalte comunități umane, dar există multe alte comunități. Ființele umane aparțin întotdeauna unei comunități, acesta este punctul de plecare al lui Aristotel. Prima comunitate, cea mai originară, cea mai necesară, este cea a familiei, a lui *oikos*. *Oikos*, pe care l-am putea traduce și prin „casă" sau „familia adunată sub același acoperiș", este de fapt gruparea celor trei relații, a celor trei legături, toate trei inegale, deși în diverse grade, și care se reunesc în persoana capului fa-

miliei. Acesta, *despotès*, are o soție, copii și sclavi. Cele trei relații sînt inegale, din nou, inegale în mod inegal, dar, potrivit lui Aristotel, ele sînt toate întemeiate în natură, ceea ce înseamnă că ele sînt esențialmente juste și conforme interesului celor două părți: copiii își ascultă tatăl, sclavii stăpînul, dar această ascultare este deopotrivă în interesul lor și în interesul tatălui sau stăpînului, deoarece copiii au nevoie să fie educați, iar sclavii să fie călăuziți — vorbim aici desigur numai despre „sclavii de la natură", care au destulă rațiune ca să urmeze rațiunea stăpînului, dar nu destulă ca să se autoguverneze. Soția își ascultă soțul, și asta în propriul ei interes. Însă situația ei nu e comparabilă cu a sclavului de la natură: pentru greci, sclavia femeilor, asimilarea unei femei cu un sclav, este caracteristică barbarilor. Femeia e o făptură rațională, ca și bărbatul, dar — crede Aristotel —pur și simplu rațiunea ei are mai puțină forță decît cea a bărbatului.[1] (Semnalez în treacăt că această teză a lui Aristotel, sub o formă sau alta, a fost aproape unanim acceptată în Europa, de bărbați ca și de femei, pînă la o dată recentă.) Așa se prezintă, în orice caz, prima comunitate umană, care este deci naturală, adică în același timp necesară și bună, dar care ignoră egalitatea și libertatea. Egalitatea și libertatea nu se pot desfășura și prevala decît în afara familiei, în afara „casei"; ele nu se pot desfășura și prevala decît în spațiul public al cetății. Nu sînt egali și liberi, nu sînt cetățeni decît capii de familie care, ieșind din casa lor, vin în piața publică spre a dezbate afacerile publice.

Aceasta este, descrisă foarte schematic în lumina analizei aristotelice, cetatea greacă, democrația greacă. Sentimentele noastre față de ea sînt foarte ambivalente, contradictorii chiar. Pe de o parte, desigur, ea ne este foarte antipatică, nu numai pentru că presupune servitutea sclavilor și supunerea femeilor, ci și pentru că afirmă caracterul natural și

[1] Despre toate acestea, vezi Cartea I din *Politica* lui Aristotel [vezi și trad. rom. a lui Alexander Baumgarten, Editura IRI, București, 2001 – *n.t.*].

deci just și bun al sclaviei și supunerii sclavilor și femeilor. Întregul demers al filozofiei politice moderne incipiente va consta tocmai în respingerea acestor afirmații, în contestarea radicală a caracterului natural al servituții sclavilor și al subordonării femeilor, în susținerea ideii că de fapt copiii nu sînt obligați să-și asculte părinții decît în măsura în care această ascultare e necesară educației lor. Acolo unde Aristotel afirma caracterul natural al legăturii — al diferitelor legături — dintre ființele umane, Hobbes, Locke și Rousseau afirmă caracterul natural al independenței, adică al absenței legăturilor. Pentru Aristotel, oamenii se nasc legați; pentru Moderni, oamenii se nasc dezlegați. Pentru Aristotel, oamenii se nasc în *oikos*, se nasc în „casă"; pentru Moderni, oamenii se nasc în „starea de natură", unde sînt liberi și egali. Aceste opoziții radicale stau la baza faptului că respingem cetatea greacă, precum și filozofia greacă a naturii, din cauza inegalității și a justificării inegalității.

În același timp — și acesta e motivul pentru care vorbeam de ambivalența și contradicția sentimentelor —, Modernii, în orice caz cei mai înflăcărați democrați dintre ei, nu au încetat să admire în viața greacă imaginea cea mai desăvîrșită a vieții civice. Am vorbit despre asta cînd am studiat formele politice. Am menționat capitolul XV din cartea III a *Contractului social*, în care Rousseau face un elogiu extraordinar al cetății grecești. Printre autorii contemporani, Hannah Arendt a contribuit foarte mult la reînvierea creditului politic al Greciei. Ea a încercat mai ales să regăsească sensul uman autentic a ceea ce ne șochează atît de mult în viața greacă, și anume contrastul dintre ordinea liberă a cetății și ordinea „despotică" a familiei: dacă *oikos* este într-adevăr locul absenței libertății, al constrîngerii și al inegalității, este pentru că e locul necesităților — necesitatea de a se hrăni, necesitatea de a se reproduce, într-un cuvînt, necesitatea de a întreține viața și procesele vitale. Nu poate exista libertate decît în afara acestui loc al necesităților, în afara „casei". Este ceea ce explică Hannah Arendt în *The Human Condition*:

Trăsătura distinctivă a domeniului familial era că oamenii trăiau acolo împreună din cauza necesităților și trebuințelor care-i împingeau la asta. Ei ascultau astfel de o forță care era viața însăși [...] care, pentru a subzista în individ și în specie, pretinde tovărășie. Subzistența individuală era sarcina bărbatului, perpetuarea speciei — cea a femeii, iată evidența; și aceste două funcții naturale, munca masculină pentru hrana ce trebuie produsă, munca feminină a procreației, erau supuse acelorași constrîngeri vitale. Comunitatea naturală a căminului lua naștere, așadar, din necesitate, iar necesitatea îi guverna toate activitățile.

Dimpotrivă, domeniul *polis*-ului era cel al libertății; dacă exista un raport între cele două domenii, era de la sine înțeles că familia trebuia să asume necesitățile vieții ca pe o condiție a libertății *polis*-ului.

Și ceva mai departe:

Polis-ul se deosebea de familie prin faptul că nu cunoștea decît „egali", în vreme ce familia era sediul celei mai riguroase inegalități. A fi liber însemna a fi eliberat de necesitățile vieții și de ordinele altuia. [...] Astfel, în domeniul familiei libertatea nu exista, deoarece capul familiei, stăpînul, nu era socotit liber decît în măsura în care putea părăsi căminul pentru a intra în domeniul politic, unde toți membrii erau egali. Desigur, această egalitate era foarte diferită de aceea pe care o concepem noi astăzi [...].[2]

Analiza Hannei Arendt a fascinat și fascinează încă o mulțime de cititori. În același timp, ea ne lasă complet perplecși, fiindcă, dacă separația riguroasă dintre domeniul privat inegalitar al familiei și domeniul public egalitar al cetății este condiția libertății politice, așadar a vieții cu adevărat umane, Hannah Arendt ar trebui să recomande restabilirea

---

[2] *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, pp. 39–40 și 41–42.

oikos-ului, inclusiv, fără îndoială, subordonarea femeilor și sclavia. Ceea ce nu face, desigur.

Perplexitatea noastră răspunde ciudatei dualități a cetății grecești, care reunește inegalitatea extremă și egalitatea extremă. Această dualitate derivă din diviziunea între ordinea familiei și ordinea cetățeniei, ce derivă ea însăși, am putea spune, din diviziunea dintre trup și suflet, dintre ordinea și logica trupului și ordinea și logica sufletului. Ceea ce e curios, ba chiar foarte curios, este că în continuarea istoriei, după cetățile grecești și republica romană, aceste două logici nu vor mai fi niciodată reunite, ci se vor desfășura succesiv. Într-adevăr, istoria Europei, sau a Occidentului, a fost mai întîi desfășurarea logicii trupului și a familiei, apoi a logicii sufletului și a cetățeniei. Și aici, pentru a înțelege specificitatea situației prezente, este important să-i reconstituim geneza, mai exact să înțelegem că democrația noastră caută să instituie o ordine politică și deci umană eliberată — pentru a relua expresia lui Claude Lefort — de orice „incorporare", o ordine politică și umană pur „spirituală". Această idee merge împotriva aparențelor — oare societatea noastră nu face mult loc trupului și deloc sufletului? —, dar cred că am să vă pot arăta că în realitate societatea noastră este, în istoria occidentală, aceea care reduce cel mai sistematic locul și rolul trupului, care-l disprețuiește cel mai mult.

*

Cum să caracterizăm ordinea predemocratică? Prin anarhia feudală? Prin inegalitatea ordinelor? Prin puterea regilor? Prin domnia religiei? Printr-un amestec al tuturor acestora? Dar în ce proporții? Singurul mod de a o defini printr-o trăsătură sintetică, ce-i rezumă esența, este de a o defini ca ordine a *filiației*. Locul fiecăruia în societate este în principiu determinat prin naștere; numele și bunurile sînt dobîndite prin moștenire. Nu există, în fond, decît familii, bogate sau sărace, de rînd sau nobile, dar fiecare condusă de capul familiei. Spre deosebire de cetatea antică unde, cum am văzut, capii de familie participă în mod egal ca cetățeni

într-un același spațiu public, aici nu există în realitate un spațiu public, capii de familie sînt inegali, ei constituie un lanț, spune Tocqueville, care merge de la țăran la rege. Sau trebuie spus că ceea ce e public e analogia familială, logica filiației și a paternității, faptul că prin întregul corp politic circulă aceeași reprezentare a legăturii umane: tatăl de familie cel mai sărac este în principiu rege în familia lui, regele cel mai ursuz este în principiu tatăl poporului său, ori mai degrabă al popoarelor sale. În cele din urmă, publică este persoana sacră, corpul regelui. Familia este desigur înrădăcinată în corpuri, în cauzalitatea generală, dar și în particularitatea contingentă a corpurilor. Ei bine, logica analogică a acestei asocieri de familii culminează în corpul regelui, corpul sacru al regelui care-i vindecă pe scrofuloși, care, mai ales, dă regatului un rege și, ca să spunem așa, produce monarhia dînd naștere unui succesor. Corpul regelui, a cărui fecunditate conservă corpul politic, este, dacă-mi pot permite o asemenea formulă, inima corpului politic.

Această ordine a incorporării ni se pare astăzi bizară și barbară, ni se pare ciudat și penibil de fizică. De altfel, am simplificat mult prezentarea, fiindcă ar trebui să ținem seama de factorul religios și teologic, de faptul că persoana și corpul regelui sînt văzute în perspectivă cristică, în contextul, rezonanța și aura persoanei și corpului lui Cristos. Această problemă a beneficiat de studiul atent și celebru al lui Ernst Kantorowicz[3], de aceea o voi lăsa aici deoparte. Voi reflecta doar la forma acestei ordini, la logica incorporării. Tocmai am spus: ordine bizară și barbară. Sau, dacă sîntem sofisticați, vom spune pur și simplu, cu o competență blazată: era sistemul cultural al strămoșilor noștri, există și altele, al nostru este complet diferit, cel al nepoților noștri va fi și el diferit, în alt mod..., așa se învîrte caleidoscopul culturilor. În realitate, această ordine a incorporării e mai mult

[3] Ernst H. Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age* [*The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, N.J.,1957 — *n.t.*], trad. fr. Gallimard, Paris, 1989.

decît atît. Nu e doar o „construcție culturală". Își extrage forța, capacitatea de a dura, pregnanța, într-o manieră universală, din aceea că e înrădăcinat în *faptul natural*, în faptul care rezumă pentru ființele umane natura, și anume procrearea și filiația. Chiar și în ordinea noastră democratică — complet diferită, vom vedea, de ordinea filiației și, într-un sens, radical opusă acesteia — se observă încă un viu interes pentru genealogii.

Logica incorporării are un alt aspect, mai greu de surprins și de descris, dar poate și mai important. Multă vreme în Europa s-a folosit expresia „corp politic" pentru a desemna printr-un termen generic organizațiile politice: cetăți, principate, regate etc. Acest sens a dispărut aproape complet. Mai exact, a fost în mod deliberat respins: termenul de „corp" folosit în acest context pare să implice o viziune „organicistă", sau „holistă", a asociației politice, în care individul și drepturile sale ar fi implicit — dar necesar — subordonat colectivității sau „întregului". În realitate, trebuie să distingem noțiunea de „corp" de aceea de „organism". Cînd se spune: „corp politic", ne putem într-adevăr imagina un „organism politic", implicînd astfel subordonarea funcțională, ca să spunem așa mecanică, a părții față de întreg. *Organon* înseamnă la origine „instrument", și, într-un „organism", partea poate fi considerată drept un „instrument" al întregului. Prin urmare, este perfect legitim să respingem această reprezentare a existenței sociale și a vieții politice. Dar un corp este mai mult — și altceva — decît un organism. Într-un corp, întregul este prezent în fiecare parte, aceeași viață însuflețește fiecare parte, fiindcă însuflețește întregul. Acesta este aspectul cel mai semnificativ al noțiunii, într-o măsură mai mare decît eventuala subordonare a părților față de întreg. Astfel, ideea corpului aplicată comunităților politice nu este cîtuși de puțin o idee mecanică și grosolană; dimpotrivă, este o idee complexă și cu adevărat spirituală: ea desemnează faptul că, într-o comunitate politică, fiecare element este în același timp el însuși și întregul, el trăiește deopotrivă propria sa viață și viața întregului. Și, în

acest sens, orice comunitate politică este, într-un fel, un corp. Fie că e formată din supuși inegali sau din cetățeni egali, fiecare membru trăiește în același timp propria sa viață și viața comunității.

Aceste observații ne ajută să înțelegem și să măsurăm forța ordinii incorporării, care unește și consolidează una prin alta ideea fizică a corpului ce zămislește sau dă naștere și ideea spirituală, unii vor spune mistică, a corpului ca prezență și viață a întregului în fiecare parte. Totuși, această ordine a incorporării a dispărut. Mai exact, ea a fost în mod deliberat distrusă. Claude Lefort formulează pertinent sensul precum și caracterul enorm al acestui proces:

> Vechiul Regim e alcătuit dintr-un număr infinit de mici corpuri care le procură indivizilor reperele identificatoare. Iar aceste mici corpuri se dispun în sînul unui mare corp imaginar căruia corpul regelui îi furnizează replica și îi garantează integritatea. Revoluția democratică, mult timp subterană, explodează cînd corpul regelui e distrus, cînd capul corpului politic cade, cînd, în același timp, corporalitatea socialului se dizolvă. Atunci se produce ceea ce aș cuteza să numesc o dezincorporare a indivizilor. Fenomen extraordinar [...].[4]

De ce este un „fenomen extraordinar"? Pentru că logica socială se inversează, ca să spunem așa: în vreme ce societatea anterioară se organiza pentru a-și uni membrii, în vreme ce totul, în interiorul ei, era menit să reprezinte și să consolideze legătura socială, societatea noastră se organizează astfel încît să-și dezlege membrii, să le garanteze independența și drepturile. Într-un sens, societatea noastră se vrea o di-societate. Într-adevăr, un fenomen extraordinar!

Societatea anterioară, caracterul ei bizar și barbar pentru noi, adevărul ei se rezumau, se ofereau privirii și deveneau palpabile în corpul regelui. Ce anume ar rezuma în același mod, sau în mod analog, societatea noastră și carac-

---

[4] C. Lefort, *Invenția democratică*, ed. rom. cit., p. 147.

terul său extraordinar, sau paradoxal, de di-societate? Cred că noțiunea de *stare de natură*, așadar o reprezentare tot atît de abstractă, ideatică și invizibilă pe cît era de concret, tangibil și vizibil corpul regelui. Această noțiune, pe care am menționat-o deja de mai multe ori, a fost elaborată mai întîi de filozofi, care apoi au uitat-o. Dar ea a pătruns tot mai profund în societatea noastră în diversele sale aspecte și componente. Vă este familiară. Ați întîlnit-o la Rousseau, la Hobbes și Locke (cei trei mari teoreticieni ai stării de natură). E puțin probabil că o luați în serios. Nimeni nu o ia în serios. Sau, dacă o face, e doar dintr-un „punct de vedere istoric", cum se spune, ca pe o idee care a avut importanță într-un anumit context politic și social în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. De fapt, cum să ne interesăm de acest individ în starea de natură așa cum îl descrie de exemplu Rousseau, care se hrănește cu ghinde și-și potolește setea în primul pîrîu care-i iese în cale? Merită totuși să ne interesăm de animalul ăsta șters, fiindcă el este, la urma urmei, într-un fel fiecare din noi, el este într-un fel ceea ce vrem să fim.

Într-un cuvînt, starea de natură se definește ca o stare de independență, de libertate și de egalitate. Și vrem să trăim în independență, libertate și egalitate. În acest sens, starea de natură reprezintă orizontul nostru. Însuși termenul de natură ne displace, ce-i drept, și am mai arătat asta. Dar sîntem aici victimele unui soi de iluzie optică. Atunci cînd credem că putem trăi și gîndi fără o anumită idee despre „natura umană", cînd credem că am lăsat definitiv în urmă această noțiune, ca pe o povară care stătea în calea libertății noastre, ne facem pur și simplu despre natura noastră o idee foarte diferită de aceea din epoca predemocratică, perioadă în care această noțiune domnea într-adevăr în mod oficial.

În ordinea predemocratică a incorporării despre care vorbeam adineaori, natura este întregul, sau mai degrabă ceea ce face să existe un întreg sau întreguri, pe scurt, ceea ce unește, ceea ce produce, dă naștere sau zămislește. Ea se înrădăcinează și-și află modelul în corpul fecund. Ea constă mai puțin în relație, în legătură, cît în indivizii legați sau uniți.

A fi tată, de exemplu, a fi într-o relație de paternitate, era pe atunci probabil incomparabil mai important decît a fi *acest* tată. Felul în care înțelegem natura este astăzi invers, este opusul a ceea ce tocmai am arătat. Natura nu mai rezidă pentru noi în relație, ea rezidă în întregime în individ, în fiecare individ, în măsura în care el este independent de ceilalți. Iată de ce filozofii noștri vorbeau despre o *stare* de natură, singura manieră de a desemna o situație unde nu există indivizi — ființe naturale fără relații naturale. De acum înainte, individul este cel care contează, nu relația. A fi *acest* tată este de acum încolo incomparabil mai important decît a fi tată, mai important decît a fi parte a relației de paternitate. *Acest* tată va fi numit de înșiși copiii săi pe nume, care indică individualitatea sa, și nu cu apelativul „tată", care desemnează relația.

Bineînțeles, și în societatea noastră există relații între indivizi, se leagă legături, se formează cupluri și familii... Dar aceste legături, cel puțin în principiu și în mod ideal, trebuie să fie în fiecare clipă dorite și reînnoite. De îndată ce le considerăm de la sine înțelese, naturale, ele ne alienează libertatea, deci adevărata natură care este de a fi indivizi. Legăturile noastre nu sînt conforme cu natura noastră de indivizi independenți decît dacă sînt permanent create de consimțămîntul nostru continuu. Am vorbit deja despre acest aspect al moralității contemporane, evocînd în special libertatea sartriană, dușman al oricărei naturi umane, dar care presupune chiar prin aceasta o stare de natură în care în fiecare clipă individul trebuie să fie gata să-și reînceapă viața. Nu mai revin asupra acestui subiect. Amintesc doar dilema în fața căreia se găsește libertatea noastră: fie intru într-o comunitate, o asociație, o relație, o legătură, și mă transform în parte a unui întreg, mă „naturalizez" oarecum, mă „incorporez" și-mi pierd libertatea; fie refuz orice asociere, orice relație, orice legătură, și nu-mi exercit libertatea. Însăși ideea pe care ne-o facem despre libertatea și individualitatea noastră ne plasează astfel în fața unei dileme tendențial paralizante.

În același timp, societatea noastră, la fel ca și cele care au precedat-o, nu merge pînă la capătul tendințelor care o caracterizează. Ea nu s-a disociat, nu a devenit o di-societate. Firește, e bîntuită de teama descompunerii de cînd mișcarea democratică a pus stăpînire pe ea, așa cum ne reamintește Claude Lefort în continuarea textului pe care l-am citat mai sus. Dacă această teamă s-a dovedit pînă în prezent nefondată e fără îndoială pentru că descompunerea sa continuă a fost însoțită de o recompunere continuă. Dar care este noul principiu al unității sale, de vreme ce nu mai e incorporarea? Este *reprezentarea*. Ordinea reprezentării a urmat ordinii incorporării. Desigur, această noțiune ne este absolut familiară. Aproape toate popoarele Europei și Americii, numeroase popoare din Asia trăiesc sub guverne reprezentative. De la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, această organizare politică ni se pare singura cu adevărat rațională și conformă drepturilor omului. Știm că ea prezintă dificultăți, că uneori sau adesea avem sentimentul că sîntem prost reprezentați, dar ea rămîne în ochii noștri nu doar formula politică cea mai satisfăcătoare, ci, ca să spunem așa, singura formulă politică imaginabilă. În același timp, ea continuă să aibă ceva profund misterios.

Fără nici o îndoială, Rousseau a fost cel mai sensibil la aceste dificultăți. Știți că Rousseau era radical, absolut, aproape violent ostil înseși ideii de reprezentare politică, indiferent de forma pe care ar îmbrăca-o. Principalul său argument este foarte simplu: „...voința nu se reprezintă; este sau ea însăși sau este altceva; cale de mijloc nu există."[5] Afirmația abruptă a lui Rousseau ne atrage atenția asupra ciudățeniei principiului reprezentativ. Voința membrilor societății produce noua legătură politică, în orice caz, o validează în alegeri. Dar unde este această voință? Fie se găsește încă în membrii societății, și atunci noua legătură politică încă nu e creată; fie nu se mai găsește în membrii societății, a trecut în noul corp politic, în noile instituții politice, și deja nu

[5] *Contractul social*, III, 15, ed. rom. cit., p. 163.

mai e voința membrilor societății. Sau, pentru a relua o analogie propusă anterior, ar trebui oare să ne gîndim că voința membrilor societății creează într-un fel continuu corpul politic, tot astfel cum Dumnezeu creează continuu lumea în filozofia lui Descartes? Principiul reprezentativ, luat în esența sa, constă în a vrea să produci legătura politică, în general legătura socială și umană, numai prin voință, adică numai pe baza sufletului. Epoca noastră nu este poate foarte religioasă, dar, în ordinea politică și socială, ea este foarte „spiritualistă". Vrem ca toate legăturile noastre, fie ele și corporale, să-și aibă originea, cauza și durata într-o decizie pur și suveran spirituală. În ordine politică, socială și morală, vrem să fim îngeri.

Sînt foarte frapat de acest paradox. Credem în mod spontan că societățile predemocratice avantajau zdrobitor sufletul în raport cu corpul, că în interiorul lor sufletul zdrobea corpul, și că, simetric, societățile noastre au „reabilitat" corpul — sau „carnea", cum spuneau saint-simonienii —, respingînd pretențiile abuzive ale sufletului. Desigur, e adevărat într-o oarecare măsură. În același timp, și contrariul e oarecum adevărat. Societățile anterioare erau niște societăți ale incorporării, înrădăcinînd toate legăturile în corpul fecund, adunîndu-se și culminînd în corpul regelui. Ele ni se par, am mai spus, insuportabil de corporale, și prin asta barbare. Dimpotrivă, societățile noastre sînt niște societăți ale reprezentării și consimțămîntului, unde legăturile sînt generate doar de suflet. Mergem atît de departe încît respingem însăși ideea că în fond corpul poate crea legături, sau că există legături corporale sau esențialmente înrădăcinate în corp. De unde diluarea — sau poate mai curînd încețoșarea — paternității și a maternității în familiile recompuse. De unde faptul că ceea ce numeam odinioară „comerț carnal", iar englezii numeau, pornind de la Biblie, *carnal knowledge*, nu mai creează prin el însuși o legătură, nu mai are un sens intrinsec: nu are sens, nu e legătură decît în măsura în care voința îi dă acest sens sau consimte la această legătură. Voința este evident liberă să confere și să

retragă acest sens, această validitate a legăturii, după bunul plac. Ne purtăm — sau mai degrabă, fiindcă viața e mai complicată, am vrea să ne purtăm — ca niște îngeri care ar avea din întîmplare un corp și care ar fi liberi să se lepede de el și să-l îmbrace din nou după voință.

Revin la politică pentru a trage concluziile. „Dezincorporarea" are drept rezultat că întreaga societate și viața noastră în această societate par afectate de o tulburătoare incertitudine, de o indeterminare deopotrivă exaltantă și neliniștitoare. Claude Lefort este autorul contemporan care a analizat cel mai bine aceste aspecte ale democrațiilor noastre:

> Revoluția democratică modernă poate fi recunoscută cel mai bine după această mutație: nici o putere legată de vreun corp. Puterea apare ca un loc gol, și cei care o exercită, ca niște simpli muritori care nu îl ocupă decît temporar [...] nu mai există nici o lege care să poată fi stabilită, ale cărei enunțuri să nu fie contestabile și ale cărei baze să nu fie susceptibile de-a fi puse în discuție; în sfîrșit, nu mai există o reprezentare a vreunui centru și a vreunor contururi ale societății [...]. Democrația inaugurează experiența unei societăți insesizabile, necontrolabile, în care poporul se va numi suveran, desigur, dar în care el nu va înceta să fie discutabil în identitatea lui, în care aceasta va rămîne latentă.[6]

În locul corpului regelui — tangibil, carnal, prea tangibil, prea carnal în ochii noștri spiritualizați —, locul vid, abstract, al puterii, ocupat provizoriu, firește, de ființe umane, „reprezentanții" noștri, dar în realitate de voința noastră, de voința suverană și insesizabilă a membrilor societății — situație exaltantă, sentiment îmbătător de libertate, dar și, așa cum spuneam, neliniștitor, care hrănește vise sau fantasme de reincorporare.

---

[6] C. Lefort, *Invenția democratică*, ed. rom. cit., pp. 147–148.

CAPITOLUL XIII

Diviziunea sexuală și democrația

Am încercat să prezint contrastul dintre societatea modernă, democratică, fondată pe reprezentare și logica reprezentării, pe de o parte, și vechea societate, fondată pe „incorporare" și analogia corpului, pe de altă parte. Ceea ce numim astăzi „imaginar social" este maniera în care fiecare societate își reprezintă propria naștere. Ei bine, am văzut că societatea democratică se naște *spiritual* în propriii săi ochi, se zămislește, se produce ea însăși prin efectul voinței membrilor societății care, votînd, produc „reprezentarea națională". Vechea societate era generată *corporal*, potrivit fecundității corpurilor, sau potrivit analogiei corpului, în măsura în care era generată în propriii ochi de către tați — tații de familie, regele-tată al popoarelor sale, Dumnezeu-tatăl al tuturor oamenilor. Am subliniat că, în comparație cu societatea care a precedat-o, societatea noastră are un caracter „angelic", fiindcă nu vrea să admită în compoziția sa esențială nimic care ține de corp, sau de „sînge", sau de „naștere". (Bineînțeles, nu ai dreptul să fii alegător — nu ești autorizat să fii înger — decît dacă ai naționalitatea țării respective. Dar chiar dacă această naționalitate depinde încă în mare măsură de naștere — „națiune" și „naștere" au aceeași rădăcină —, e o dependență ce tinde tot mai mult să slăbească.)

Se va spune că această idee a unei pure reprezentări, fondată pe o pură voință generală, ține mai curînd de imaginarul *productiv* al societății noastre, decît de o *convenție* politică și socială: oricine știe că „nu e decît un fel de-a vorbi", oricine știe că pura voință generală nu e decît rezultatul foar-

te impur al unui mare număr de voințe individuale și colective, înrădăcinate în necesitățile sociale și pasiunile sociale și politice. Pe scurt, membrii societății știu prea bine că nu sînt îngeri. Cu siguranță. În același timp, fapt e că aceste voințe — voințele alegătorilor — sînt, pentru că așa se vor, voințe în esență egale, și că, în consecință, nu există în societate diferențe esențiale, diferențe de „ordin". Voința generală, dacă e o convenție, este o convenție eficace. Societatea pe care o produce este un întreg în esență omogen: oricît ar fi de diferiți prin veniturile lor, profesiunea lor sau oricare alt criteriu, membrii societății se definesc ca cetățeni-alegători, prin dreptul de a-și afirma voința de egalitate cu fiecare din ceilalți cetățeni-alegători. De unde și forța ideii *seamănului* în societatea democratică, marea descoperire a lui Tocqueville. Această idee a *seamănului* va reuni progresiv și, ca să spunem așa, va amalgama regi și supuși, stăpîni și servitori, părinți și copii. Dar atunci ce devine, sub domnia egalității și a asemănării, sub domnia voințelor egale, ce devine diferența dintre bărbat și femeie, care pare cel puțin la fel de fundamentală ca aceea pe care am menționat-o, și care a apărut multă vreme ca diferența *naturală* prin excelență? Ce devine diferența sexuală în societatea indivizilor?

Voi începe prin a reaminti înțelegerea tradițională, predemocratică, a cuplului, înțelegere pe baza căreia umanitatea a trăit în cea mai mare parte a istoriei sale, și care continuă să domnească astăzi pe vaste arii culturale. Voi analiza apoi critica individualistă a concepției tradiționale, critică aflată la temelia ordinii sexuale contemporane. În sfîrșit, voi studia efortul de sinteză, sau mai curînd de reconstrucție, al lui Rousseau care, în *Emil*, construiește un cuplu perfect unit pornind de la doi indivizi perfect liberi. Și asta nu pentru că tezele lui Rousseau ar fi convingătoare în toate privințele, ci pentru că el este autorul modern — și poate din toate timpurile — care a studiat cu cea mai mare grijă problema diferenței sexuale. Sau, pentru a formula aceeași idee mai puțin abstract, nici un bărbat nu a privit femeile cu atîta atenție inteligentă ca Rousseau.



Trebuie să încercăm să înțelegem ordinea sexuală tradițională. Nu pentru a simpatiza cu ea — este în esență antipatică, ne provoacă inevitabil sentimente de revoltă —, ci pentru a-i surprinde logica, o logică politică. De altminteri, această logică politică tradițională nu e poate nicăieri mai vizibilă decît în modul cum guvernează ordinea sexuală, cum încearcă să adapteze la legile sale viața sexuală. Această logică, așa cum am avut deja în mai multe rînduri prilejul s-o spun, este o logică a poruncii. Orice membru al societății este o persoană care poruncește, sau căreia i se poruncește, în general și una, și alta: unul îi poruncește lui, altuia îi poruncește el însuși. Sau, dacă noțiunea de poruncă are o conotație prea militară, să spunem că orice membru al societății este fie guvernant, fie guvernat, în general și una, și alta: guvernat de unul, guvernantul altuia. Nu există un om liber, în sensul în care vorbim despre un electron „liber": fiecare aparține unei comunități sau mai multor comunități, organizate potrivit acestei relații de poruncă sau de guvernare. Bine sau rău, membrii societății sînt întotdeauna cu necesitate guvernați. În practică, în viața socială, cei care guvernează sînt tații, „capii familiei". Dacă nimic important nu se poate sustrage guvernării taților, se înțelege că mariajul copiilor, lucru atît de important, depinde foarte mult de voința sau de consimțămîntul taților. Căsătoria copiilor este deci în principiu decisă de către tată (de comun acord sau nu cu mama), nu pentru că acesta ar fi neapărat tiranic, ci pentru că este, în ochii tuturor și ai săi proprii, răspunzător de familia sa, de tot ce se petrece important în familia sa. Bineînțeles, voința tatălui este *în mod natural* resimțită ca tiranică de către copii, care folosesc toate șiretlicurile prin care poate fi tras pe sfoară sau dus cu vorba un tiran, așa cum demonstrează convingător comediile lui Molière, de exmplu.

La aceasta se adaugă faptul că, într-o asemenea societate, căsătoria nu apare atît ca unirea dintre doi indivizi, cît cea dintre două familii. Din nou, unitatea de bază nu e indivi-

dul, ci familia. Individul fiind considerat mai întîi ca membru sau reprezentant al familiei sale, este în fond natural ca unirea dintre două familii să fie decisă de capii familiei. Așa se prezintă, foarte schematic, logica ce guvernează ordinea familială tradițională.

Firește, o astfel de ordine lasă puțin loc sentimentului și libertății inimii. Acest sacrificiu era socialmente recunoscut și acceptat ca o tristă necesitate, sau chiar ca o fericită necesitate: se considera că nu se poate construi nimic solid pe pasiune, sentiment, gust, lucruri trecătoare, mincinoase, înșelătoare..., că nu se poate construi nimic solid pe inima fragilă a tinerilor și a tinerelor... Tocmai fiindcă nu sînt orbiți de pasiune, tații știu mai bine ce se potrivește copiilor. Această ordine paternă era o ordine raționalistă. (Ce-i drept, o asemenea ordine putea de altminteri să se arate mai mult sau mai puțin tolerantă față de viața pasională care se exprima în afara instituției și împotriva ei.)

Această ordine îi privea pe toți copiii, dar mai ales pe fete. Obligația, necesitatea de a fi condus se referea mai cu seamă la ele. Fetele treceau, de obicei, foarte tinere de sub guvernarea tatălui și a mamei sub guvernarea soțului lor care, în mod normal mai în vîrstă decît ele, le desăvîrșea educația.

Ordinea pe care tocmai am schițat-o și care ne este familiară din literatură e deopotrivă foarte coerentă și solidă. Ea are coerența și soliditatea logicii sociale. Are de partea sa natura socială: grupul comandă indivizilor. Ea este desigur vulnerabilă tocmai în măsura în care e tiranică, în care îi constrînge și uneori îi rănește pe indivizi în ce au ei mai personal. Multă vreme, critica acestei ordini a rămas cantonată la literatură, de unde răzbăteau lamentațiile celor nimeriți în căsnicii nepotrivite, sau care punea în scenă jocul complex, comic și dureros, dintre voința tatălui și rezistența copiilor. Însă, oricît ar fi de critic de pildă Molière față de tirania taților, el prezintă puterea paternă ca pe un element constitutiv — adesea odios, dar întotdeauna constitutiv — al lumii sociale: spectatorii se bucură cînd tinerii îndrăgostiți își ating scopurile, dar principiul ordinii taților nu este

pus în discuție. El va fi pus în discuție atunci cînd se va impune un nou principiu.

*

Am întîlnit frecvent acest nou principiu, și deseori l-am examinat. Este principiul consimțămîntului. El poate fi formulat în diverse moduri. Am citat versiunea oferită de Hobbes, care schițează cu o claritate perfectă noul raport — raportul democratic — față de lege: nu există nici o obligație legitimă decît cea la care am consimțit în prealabil. Cum căsătoria comportă diverse obligații, principiul astfel exprimat poate fi foarte bine utilizat pentru a contesta radical puterea taților în acest domeniu. Dar o altă expresie a acestui principiu este mai direct pertinentă (o găsim de altfel și la Hobbes, și ea se răspîndește începînd cu secolul al XVII-lea): fiecare este cel mai bun judecător al lucrurilor care-l privesc în mod exclusiv, sau, potrivit formulei devenite oarecum axioma noii societăți, fiecare este cel mai bun judecător al interesului său, material sau moral. Înainte, așa cum am văzut, se credea că cel mai bun judecător al interesului cuiva era cel care guverna întregul în care se situa cineva: așadar, regele în raport cu membrii corpului politic, tatăl în raport cu membrii familiei etc. Cel mai bun judecător era cel care vedea lucrurile mai de sus. De acum înainte, cel mai bun judecător e cel care vede lucrurile mai de aproape. O asemenea schimbare înrădăcinează revoluția democratică în sentimentul de sine al fiecăruia.

Ca propunere epistemologică, fiecare din cele două teze propune niște argumente convingătoare. Vechea teză are avantajul de-a lua în considerație întregul, făcînd ca teza modernă să apară astfel ca deliberat parțială, ca alegere a părții de a se prefera întregului. De altfel, ce anume mă privește *exclusiv*? Interesul nostru individual nu este oare în general inseparabil de interesele comune? Acest argument își pierde din forță atunci cînd vrem să-l aplicăm sentimentului, în special sentimentului amoros: ce poate fi mai individual, ce poate fi mai greu de împărtășit și de comunicat

decît sentimentul amoros? Principiul consimțămîntului legitimează sentimentul amoros, iar sentimentul amoros îi conferă principiului consimțămîntului un soi de evidență naturală. O dată ce joncțiunea dintre cele două elemente este făcută, ordinea individualistă este irezistibil și definitiv instalată în acest aspect al vieții sociale pe care-l vom numi „viață privată", și unde vechea ordine se refugiase cel mai mult timp.

Toate acestea presupun legitimarea, valorizarea prealabilă a sentimentului, sau a pasiunii, deci abandonarea raționalismului moral pe care-l evocam în prima parte. Pentru ca sentimentul pasionat al copilului să fie autorizat a avea cîștig de cauză în fața judecății raționale a tatălui, trebuie ca sentimentul și pasiunea să fi fost în prealabil validate, adică să se fi ajuns în prealabil la concluzia că viața sentimentală era o parte importantă, chiar esențială, a vieții, că merita deci să fie recunoscută de instituția socială și înscrisă în ea — în ocurență, că mariajul public trebuia să exprime sentimente private. Or, această idee este recentă.

În lumea greacă și romană, politica și războiul reprezintă marea preocupare. Dragostea își găsește expresia îndeosebi în două registre: registrul erotic, în sensul obișnuit al cuvîntului, și registrul lui *durus amor*, adică al pasiunii violente și dureroase, ca urmare a înseși violenței sale, și a faptului că ea nu este — sau nu este îndeajuns — răsplătită — citiți Safo, sau cartea IV din *Encida*, în care Virgiliu istorisește nefericita dragoste a Didonei pentru Enea... Lumea creștină este mai favorabilă pasiunii amoroase, tocmai în măsura în care este mai puțin politică și militară. Dar și dintr-un motiv pozitiv: în contextul creștin s-a elaborat componenta esențială a iubirii moderne, cel puțin pînă la o dată recentă, și anume idealizarea femeii. Bineînțeles, pe de altă parte religia creștină nu vede cu ochi prea buni componenta erotică — cea „carnală" — a dragostei, expresia uneia dintre cele trei „concupiscențe" ale omului păcătos. Și, mai profund poate, ea condamnă idolatria care se găsește, crede ea, în adîncul pasiunii amoroase cristalizate. Așadar, în lumea

creștină, dar după slăbirea religiei, viața sentimentală a putut primi toate atributele legitimității, întreaga considerație datorată „adevăratei vieți".

A treia schimbare care a făcut posibilă instaurarea ordinii individualiste este evident afirmarea hotărîtă a egalității femeilor. Într-adevăr, problema este foarte confuză, fiindcă termenul de „egalitate" este foarte confuz în acest context. În societățile anterioare, unde totul, ca să spunem așa, era inegal, subordonarea femeilor nu era decît un aspect al ordinii generale. În societatea democratică, al cărei orizont moral este constituit nu doar de ideea de egalitate în drepturi, ci și de „noțiunea de *seamăn*", orice inegalitate de situație a femeilor apare ca negarea șocantă a principiului pe care este fondată societatea noastră. Ne vine greu să ne reprezentăm astăzi nu numai, firește, societățile predemocratice, ci înseși începuturile societății democratice, cînd ideea egalității femeilor părea compatibilă cu subordonarea lor reală, în special cu excluderea lor din spațiul public. Or, trebuie spus împotriva caricaturilor curente, că niciodată, în Europa antică sau creștină, nu s-a susținut ideea unei inferiorități naturale și esențiale a femeilor. Am văzut, pînă și Aristotel, pe care o anumită tradiție școlară îl consideră drept filozoful prin excelență al inegalității naturale, vede femeia ca pe o ființă la fel de rațională ca bărbatul. La fel de rațională, dar mai puțin puternică. Nu e vorba de inteligență, nici de talente, și cu atît mai puțin de virtuți: este vorba de forța rațiunii, adică de capacitatea de a face să prevaleze judecata rațiunii în raport cu orice alt considerent. În această privință, nu încape nici o îndoială, opinia tradițională afirma o anumită inferioritate feminină, o anumită „slăbiciune" a femeilor. Se considera deci că femeile erau în mod natural mai puțin capabile decît bărbații să se autoguverneze, dar încă o dată, această afirmație nu era atît de șocantă într-o lume în care majoritatea bărbaților erau și ei socotiți incapabili — sau puțin capabili — să se autoguverneze. Tocmai pentru că erau considerate mai puțin capabile să se autoguverneze, femeile trebuiau să treacă fără nici o întrerupere de la guvernarea paternă la guvernarea conjugală.

Adaug un ultim amănunt care ni se pare astăzi ușor bizar, aproape de neînțeles. În general, pînă în secolul al XVI-lea, dar cu prelungiri pînă în epoca modernă, de fapt pînă în ziua de azi, a domnit convingerea că femeile erau mai puțin apte să se guverneze rațional, deoarece corpul avea mai multă putere asupra lor, și pentru că în special apetitul lor sexual era nelimitat. Secolul al XIX-lea va cunoaște o asimetrie contrară, idealizarea „romantică" a femeii.

Toate aceste considerații problematice despre relativa „slăbiciune politică" a femeilor — capacitatea lor mai mică de a se guverna, deci de a guverna — au fost în final măturate de sentimentul crescînd de egalitate și de asemănare între bărbați și femei.

*

Este timpul să ne referim la tentativa lui Rousseau. Sîntem la început tentați să spunem că, în această privință, ca și în altele, Rousseau propune o primă sinteză între vechea ordine holistă și noua ordine individualistă, o sinteză pe care o vom califica deci utopică sau contradictorie. În realitate, punctul de plecare al lui Rousseau este radical individualist, așadar în acest sens radical modern. De ce? Pur și simplu pentru că în ochii săi ființa umană este prin natura sa un individ, adică „un întreg perfect și solitar"[1]. Asta înseamnă: fiecare se iubește numai pe sine și nu se poate iubi decît pe sine. În același timp, nimeni nu poate duce o viață cu adevărat umană, comportînd toată gama de sentimente și de virtuți, decît dacă-și extinde ființa, dacă iubește alte ființe umane, decît dacă iubește ceva mai mare decît el ca pe sine însuși. Fiecare trebuie deci să-și construiască o a două natură în care, paradoxal dar veridic, nu se va iubi decît pe sine iubind pe altcineva. Această a doua natură va putea fi noua cetate al cărei plan îl trasează *Contractul social*. Dar Rousseau nu-și mai pune speranța în politică. Circumstanțele proprii lumii moderne fac aproape imposibilă în ochii săi

---

[1] *Contractul social*, II, 7, ed. rom. cit., p. 103.

restaurarea unui adevărat patriotism de tip antic. Care circumstanțe? Dezvoltarea marilor state, expansiunea comerțului, influența creștinismului, totul a individualizat ireversibil viața politică, socială și morală. Așadar, trebuie să încercăm să fondăm un alt gen de comunitate, pentru a depăși individualismul corupător unde fiecare e dușmanul celuilalt. Un alt gen de comunitate, nu imediat politică, o familie, dar o familie de un tip nou. Familia tradițională este întemeiată pe porunca tatălui și lezează individualitatea femeii și a copiilor, libertatea lor. Cît despre noua „familie", dacă se poate spune așa, care s-a răspîndit în partea „luminată" a societății în cursul secolului al XVIII-lea, o familie care-și dă copiii la doică, apoi îi trimite la pension, și în care soții par să nu se fi căsătorit decît pentru a avea posibilitatea de-a se înșela reciproc, această familie este contrariul unei uniuni. Rousseau vrea să fondeze o familie care să fie o adevărată uniune, dar în egalitate. De altfel, în ochii săi nu există o adevărată uniune decît în egalitate.

Dar cum e posibilă o uniune veritabilă, dacă natura a făcut din fiecare un individ, adică, încă o dată, un „întreg perfect și solitar"? Pentru că natura a făcut totodată bărbatul și femeia complementari, complementari fizic, desigur, în scopul procreării, dar mai ales complementari moral. Această idee de complementaritate este în ea însăși banală, și, în plus, antipatică sensibilității contemporane, pentru că pare un pretext, un eufemism pentru subordonarea continuă a femeii. Cu siguranță, este o idee pe care o putem folosi în acest scop dacă o concepem în mod grosolan. Rousseau o utilizează, dimpotrivă, cu o mare subtilitate, pentru a arăta cum complementaritatea unui om civilizat și a unei femei civilizate poate crea o nouă ființă mai completă și mai bogată decît oricare din cei doi indivizi luați separat. Chiar dacă acest cuplu nu are copii, creează un al treilea termen diferit de fiecare din ei, cuplul însuși.

Vedem cum această politică sexuală a lui Rousseau este inseparabilă de proiectul său moral democratic. Ființele umane vor în mod natural să producă și să se producă —

precum şi să se reproducă, dar nu mă refer aici decît la primii doi termeni. A produce şi a se produce înseamnă a produce o operă care se reflectă în privirea celuilalt. Cînd a produce şi a se produce mobilizează talentele individuale, exerciţiul acestora suscită dorinţa de a se distinge, în vreme ce dorinţa de a se distinge mobilizează talentele individuale. Aşa se prezintă, potrivit lui Rousseau, mecanismul corupţiei sociale, deosebit de devastator în epoca modernă, în care diviziunea muncii motivează şi stimulează talentele. Ei bine, formarea unei familii, sau pur şi simplu a unui cuplu, constituie pentru Rousseau o operă care satisface dorinţa de a produce şi de a se produce, dorinţa de „a crea" — încă o dată, dorinţa de a se reproduce nu intră neapărat în joc —, fără să declanşeze dorinţa fatală de a se distinge, de vreme ce privirea care constată, care apreciază, care încununează construcţia operei este interiorul familiei. Şi această producţie este deschisă tuturor fiinţelor umane de bună credinţă, nu numai învingătorilor din competiţia talentelor. Există aici o posibilitate umană pe care Vechiul Regim nu o cultivase deloc, pe care n-o putea cultiva datorită caracteristicilor vechii familii, dar care a jucat un mare rol în dezvoltarea societăţii democratice, chiar dacă probabil puţine familii s-au apropiat de modelul schiţat de Rousseau.

Cum stau lucrurile astăzi? Acest tip de familie este în mare parte discreditat sub numele de familie burgheză, sau de familie tradiţională. Expresia de „familie burgheză" se potriveşte: „viaţa de familie" a fost una dintre expresiile cele mai caracteristice „vieţii burgheze". Dar cea de „familie tradiţională" este mai puţin adaptată, fiindcă de fapt e vorba de o familie nouă, net deosebită de — şi indubitabil mai puţin durabilă decît — familia inegală şi patriarhală din vechea lume, singura pe care am putea-o considera cu adevărat „tradiţională". În orice caz, sub un nume sau altul, aşa cum am arătat, acest tip de familie este astăzi în bună măsură discreditat. În acelaşi timp, e foarte răspîndită dorinţa de a scăpa de entuziasmul competiţiei. Or, s-ar părea că fa-

milia astfel concepută oferea un soi de refugiu în care individul scăpa de obsesia comparativă: cinematografia americană ne-a oferit imagini mișcătoare ale acestui tip de familie în care bărbatul participă cu toată duritatea necesară la durităților competiției, în vreme ce femeia întreține blîndețea căminului. Dar această posibilitate nu mai are sens o dată ce femeile au intrat masiv pe piața muncii și iau parte la competiție și comparație. De altfel, Rousseau nu are în vedere un asemenea compromis, fiindcă el voia ca și bărbatul să scape de corupția antrenată de competiție. Încă o dată, Rousseau caută în cuplu și în familie o operă umană care, printr-un fel de miracol natural, să se sustragă coruperii inseparabile a operelor umane. Claude Habib prezintă foarte bine această problemă:

> Nimeni n-ar îndrăzni astăzi să considere că familia este o operă. Totuși, acesta era punctul de vedere al lui Rousseau: fiecare familie este o operă. Această operă pune în joc esențialul libertății feminine, și, din acest motiv, femeia este responsabilă pentru ea.
>
> A spune că crearea familiei mobilizează esențialul libertății și inventivității feminine nu înseamnă a steriliza celelalte calități cu care o femeie poate fi înzestrată de natură, dar presupune cu siguranță subordonarea lor acestui scop.
>
> Pentru Rousseau, nu se poate vorbi în acest caz de renunțare sau sacrificiu: dorința de a avea întîietate este mincinoasă la o femeie. [...] Eterna dilemă a femeilor moderne împărțite între carieră și viața privată este de neconceput în termeni rousseauiști: pesemne că ele simulează această dilemă, tocmai pentru că nu au o viață privată. Dacă ar ști ce înseamnă viața unei femei sincere care devine amantă și mamă, s-ar orienta spre acest gen de viață, și conflictul ar dispărea. [...]
>
> Pentru o femeie, a dezvolta un talent doar în scopul de a-l dezvolta înseamnă a-și utiliza înzestrările în detrimentul său, atrăgîndu-și propria nefericire. În acest efort, femeia are iluzia că-și eliberează forțele, în vreme

ce nu face decît să-și denatureze ființa. În mod fundamental, ea se înșală cu privire la slăbiciunea sa, care constă în a nu-și putea afla singură fericirea, în a nu o putea atinge decît prin dependența liber consimțită.[2]

Bineînțeles, nu putem lua în serios ce spune Rousseau decît dacă luăm în serios teza complementarității dintre bărbat și femeie. Încă o dată, această teză „holistă" lovește din plin gîndirea și sentimentele noastre în mod natural „individualiste". Dar Rousseau este cel care știe să confere un plus de plauzibilitate acestei teze. În opinia lui, această complementaritate are multiple aspecte, și ar trebui să citesc lungi pasaje ale cărții a V-a din *Emil* pentru a vă da o idee corectă cu privire la ce înțelege el prin asta. Dar această complementaritate are un prim sens, asupra căruia insistă mult, și anume că dorința sexuală este reciprocă, dar nu simetrică. Pentru el, tot secretul naturii în asta constă. Asimetria rezidă în faptul că la femeie primează pudoarea, iar la bărbat inițiativa. Nu putem schimba absolut nimic în acest domeniu: așa e orînduit în natură. Rousseau atacă energic filozofia contemporană — cea a timpului său care a rămas, sau a redevenit, a noastră —, filozofia unor oameni luminați, care reduce pudoarea la o „prejudecată".[3] Desigur, pu-

---

[2] *Le Consentement amoureux*, Hachette-Littératures, Paris, 1998, pp. 127–128.

[3] Vezi, asupra acestui punct, și *Lettre à d'Alembert*: „Prejudecăți populare! mi se strigă. Mici greșeli copilărești! Înșelăciune a legilor și a educației! Pudoarea nu e nimic. Ea nu e decît o invenție a legilor sociale, pentru a pune la adăpost drepturile taților și ale soților, și a menține o oarecare ordine în familii. De ce am roși de nevoile pe care ni le-a dat Natura? De ce am găsi un motiv de rușine într-un act atît de indiferent în sine, și atît de util în efectele sale ca acela care concură la perpetuarea speciei? De ce, dorințele fiind egale de ambele părți, demonstrațiile ar fi diferite? De ce unul din sexe și-ar refuza mai mult decît celălalt aplecările ce le sînt comune? De ce omul ar avea, în această privință, alte legi decît animalele?

Întrebările tale, spune zeul, nu s-ar mai termina.

Dar nu omului, ci autorului său trebuie să ne adresăm. Nu e oare amuzant că trebuie să spun de ce mi-e rușine de un sentiment natural,

tem renunța la pudoare, dar renunțăm atunci la adevărul dorinței. Așa cum vedem, Rousseau nu apără pudoarea feminină din dragoste de morală și de lege. El detestă legea, de aceea e atît de interesant pentru noi, care detestăm la rîndul nostru legea, în parte sub influența sa. El nu pretinde că reglează dorința din afară, prin lege, legea lui Dumnezeu, sau legea Naturii. Sau este vorba de o lege a Naturii, legea dorinței înseși. Dorința își are regula în asimetria al cărei pivot este pudoarea feminină.[4] Una din consecințele interesante ale acestei analize este că nu există, la drept vorbind, o cunoaștere a dorinței, că aceasta nu poate fi stăpînită prin cunoaștere, prin știință, pe scurt, că ceea ce numim astăzi „sex" nu există. Și dacă nu există „sex", nu există nici „sexologie". Asta face să existe o știință mai puțin de studiat, și e încă o veste bună pe care i-o datorăm lui Rousseau. Nu știm ce e dorința, pentru că dorința nu știe ce dorește.

Scopul meu nu e să expun aici gîndirea lui Rousseau, nici să-l propun ca ghid al moravurilor. Veți găsi excelente explicații și comentarii foarte judicioase, deși destul de diferite, în cărțile lui Allan Bloom[5] și Claude Habib. Dar lectura și meditația lui Rousseau ne fac sensibili la o ciudățenie a situației prezente. Democrația contemporană afirmă în mod strident și individualitatea, și sexualitatea. Este evident sensul polemic al acestei duble afirmații. Ea vizează agresiv vechea ordine autoritară și holistă: individualismul vrea să desființeze tot ce ar pretinde că are o oarecare autoritate asupra individului, în vreme ce libertatea sexuală sfidează ordinea Legii în ceea ce are ea poate mai vechi și mai înrădăcinat. Dar individualitatea și sexualitatea merg oare așa de ușor

---

dacă această rușine nu mi-e mai puțin naturală decît sentimentul însuși? La fel de bine m-aș putea întreba de ce nutresc acest sentiment. Oare eu sînt cel care trebuie să dea seama pentru ce a făcut Natura? Urmînd un asemenea raționament, cei care nu văd de ce există omul ar trebui să-i nege existența" (Garnier-Flammarion, Paris, 1967, pp. 168–169).

[4] Vezi din nou, cu privire la acest punct, C. Habib, *Le Consentement amoureux*, *op. cit.*, pp. 97–101.

[5] Vezi *Love and Friendship*, Simon & Schuster, New York, 1993, I, 1, trad. fr. *L'Amour et l'amitié*, Éd. de Fallois, Paris, 1996.

împreună? La urma urmei, dacă reducem aceste lucruri la esențial, a fi individ înseamnă a fi independent, a fi sexuat înseamnă a fi dependent. Evităm dificultatea prezentînd dorința ca pe o expresie, ba chiar ca pe o expresie supremă a individualității. Acest lucru n-are șansa de a fi adevărat decît atunci cînd dorința caută cu sinceritate obscurul obiect pe care-l ignoră, adică atunci cînd întîlnește cealaltă dorință asimetrică angajată în aceeași perplexitate, și cînd cele două dorințe descoperă acomodarea reciprocă ce poartă în mod tradițional numele de dragoste; altfel spus, atunci cînd dorința este angajată în opera cu adevărat suprem individuală pe care o descrie Rousseau, și care este creația unui cuplu. Individualitatea și sexualitatea nu se pot întîlni decît în legătura amoroasă, care, ca legătură, respinge radical ipoteza — sau postulatul — independenței. În limbajul puțin grosolan de astăzi, vom spune: Rousseau nu e ostil libertății sexuale, pentru că detestă legea; dar nu e nici favorabil libertății sexuale, pentru că, așa cum e propusă, ignorăm foarte delicata natură a dorinței, această dorință instituită de natura însăși și pe care nu o putem nici stăpîni, nici cunoaște în mod suveran, ci doar reglementa, urmîndu-i propria regulă.

Nu am vorbit despre un aspect al problemei care pentru Rousseau era de la sine evident și care pentru noi nu mai e deloc astfel. Mă refer, desigur, la copil. Pentru Rousseau, un cuplu este în mod normal și natural fecund, dar el n-are nevoie să trateze în *Emil* acest subiect, de vreme ce lucrarea analizează constituirea cuplului pornind de la doi indivizi independenți, iar copilul nu va fi decît consecința naturală a acestei uniri. Pentru noi, un cuplu nu este în mod natural fecund, fiindcă poate alege să fie sau nu astfel. Această „stăpînire a fecundității" constituie unul din aspectele cele mai importante și cele mai pline de consecințe al „stăpînirii" naturii care, cel puțin de la Descartes încoace, formează perspectiva omului european. O dată cu pilula lui Pincus, această dominare învăluie natura umană însăși în ce are ea mai intim, în ce exprima prin excelență caracterul ei de na-

tură. Aceasta reprezintă, dacă ne putem exprima astfel, o experiență filozofică extraordinară pentru studierea raporturilor dintre natura umană și artă sau artificiu uman, pentru felul în care evaluăm proiectul Luminilor de a cuceri natura. În final, am să mă limitez la două observații foarte simple.

Prima se referă desigur la demografie. Dominația permisă de pilulă este de ordin individual: fiecare cuplu are în principiu numărul de copii pe care-l dorește. Dar efectul global al tuturor acestor microdecizii scapă dominației umane. În practică, aceasta înseamnă că în aproape toate țările unde sînt folosite în mod curent mijloacele contraceptive moderne rata natalității nu e suficientă pentru ca să asigure reînnoirea generațiilor. Deficitul este uneori considerabil, ca în Japonia, Germania sau Italia. Toată lumea cunoaște diversele probleme — sănătate publică, pensii etc. — pe care le antrenează acest mare fapt demografic. Nu pentru că n-am ști să rezolvăm aceste probleme, ci în primul rînd pentru că nu știm să le punem, atît sînt de noi. O populație care îmbătrînește rapid și care, fără războaie sau epidemii, scade — sau va scădea — rapid, cum e cazul în Japonia, reprezintă un fenomen cu totul inedit, ale cărui consecințe nimeni nu poate pretinde că le discerne și le măsoară. Părerile experților în legătură cu acest subiect sînt și mai contradictorii decît de obicei. Mă voi mărgini să remarc că există în toate acestea o ironie superioară. În această situație, sîntem mai puternici decît natura, o dominăm, o supunem, dar o supunem pînă într-atît încît ajunge să ne lipsească, astfel că își regăsește indirect întreaga putere asupra noastră. Înainte, aveam mai mulți copii decît doream, și uneori decît puteam hrăni și crește; acum, avem mai puțini copii decît ar trebui pentru ca reînnoirea și continuitatea generațiilor să fie asigurată. În acest joc între om și natură, inclusiv natura sa, există un echilibru pe care-l dorim și care nu încetează să ne scape printre degete. În acest sens, speranța lui Descartes și a Luminilor a fost pînă acum dezamăgită: în ciuda mijloacelor noastre extraordinare, nu sîntem încă „stăpînii și posesorii naturii". Așa cum spuneau

deja cei mai vechi filozofi greci, naturii îi place să se ascundă și să ni se sustragă.

Cealaltă observație se referă la raportul nostru cu natura și cu noțiunea de „stăpînire a fecundității", dar de astă dată într-o manieră calitativă. Bineînțeles, un cuplu poate evita cu ușurință să aibă copii. Dominație efectivă, dar negativă. Chiar lăsînd deoparte cazurile, foarte numeroase, de sterilitate, nu poate alege copiii pe care acceptă — sau dorește — să-i aibă. Expresia frecventă de astăzi de „a face un copil" traduce dorința unei dominații pozitive, care nu e la îndemîna noastră: vechea și modesta expresie „a avea un copil" rămîne mai fidelă realității. Din acest punct de vedere, ființele umane sînt la fel de oarbe și dezarmate astăzi cum erau la începutul speciei. În ciuda tuturor posibilităților științei, raportul lor cu natura, în cazul de față cu propria natură, rămîne pînă la urmă un raport de încredere și de credință, nicidecum de dominație.

CAPITOLUL XIV

Problema comunismului

S-ar putea contesta că studiul, fie și rapid, al totalitarismelor secolului XX își are locul în această analiză a situației politice contemporane. La urma urmei, unul din cele două totalitarisme — cel „brun", fascismele și nazismul — a capitulat fără condiții acum mai bine de jumătate de secol, și nu s-a mai înregistrat de atunci o revenire semnificativă. Desigur, partidele așa-zis „xenofobe", ca Frontul Național în Franța, sau Partidul Liberal în Austria, pot suscita tulburare și neliniște. Abaterile calculate de limbaj ale șefilor lor, chiar urmate de retractări, ne îndreptățesc să le suspectăm intențiile. În realitate, ele seamănă prea puțin cu partidele fasciste. Nu au nimic din ardoarea cuceritoare a acestora din urmă, nu propun nici un proiect de prefacere revoluționară a instituțiilor politice și sociale, n-au nici ambiție, nici speranță, sînt doar, dacă pot spune astfel, agresiv defensive. Vigilența față de ele este legitimă, chiar necesară, dar isteria paneuropeană care le întîmpină periodic succesele electorale nu demonstrează decît un singur lucru: nu cît de mult ne amintim, ci cît de mult am uitat ce erau cu adevărat diversele forme de fascism și nazismul.

Cît despre celălalt totalitarism, comunismul, el nu a capitulat necondiționat, dar din 1989 s-a declarat inexistent, sugerînd, prin gura lui Gorbaciov, că de fapt nu a existat niciodată cu adevărat, că nu era poate decît o invenție a anticomuniștilor și a celorlalți „dușmani ai păcii". Pe scurt, regimul comunist a părut să se evaporeze, iar democrația liberală a rămas singurul regim imaginabil. Este adevărat că speranțele puse în noua Rusie au fost înșelate, și că evolu-

țiile recente justifică multe temeri. Guvernarea actuală pare să-și propună să conserve, sau să restaureze, cîteva din trăsăturile cele mai odioase ale regimului sovietic, al cărui personal a rămas de altminteri în mare parte în posturile de conducere. Totodată, și aici lipsesc elementele cele mai specifice regimului totalitar, în acest caz partidul și ideologia, și nimic nu ne sugerează că se urmărește o reconstituire a lor. Ar părea deci justificat să conchidem că studiul totalitarismelor ține de acum încolo de disciplina istorică. Cred, dimpotrivă, că acest studiu nu e doar legitim, ci și indispensabil pentru a înțelege prezentul.

Nazismul apare ca urzit în întregime de o voință criminală, a cărei singură perspectivă era distrugerea: mai întîi, distrugerea evreilor și a popoarelor și categoriilor socotite inferioare — slavi, țigani, handicapați —, apoi, fără îndoială, a celorlalte popoare, și în cele din urmă a poporului german însuși, nedemn de ambițiile sublime ale conducătorilor săi supraumani. Dacă n-a putut ajunge pînă la capătul dorinței sale criminale, el a ucis atît de mult și atît de repede, și în asemenea condiții, încît ne înfățișează două enigme. Pe de o parte, o enigmă „locală", particulară, istorică: cum a putut una dintre națiunile cele mai civilizate ale Europei să-și pună forțele și virtuțile în slujba unei asemenea întreprinderi? (Această întrebare istorică nu are doar un „interes istoric": ea ne obligă să punem, pornind de la un exemplu extrem, problema „coruperii" unui corp politic.) Pe de altă parte, a doua enigmă, o enigmă umană generală: cum a fost pur și simplu posibil așa ceva? Cum sînt posibile asemenea crime, crime împotriva umanității? Am arătat deja, percepția noastră contemporană a umanității, a faptului de a fi om, este decisiv colorată de experiența crimelor împotriva umanității, în special a crimelor naziste. Filozoful german Adorno a pus întrebarea: cum se mai poate scrie poezie după Auschwitz? Consider că e o manieră inutil patetică de a pune problema, însă, ce-i drept, e greu să nu ai sentimentul că a fost depășită o limită nedepășită niciodată pînă atunci.

Comunismul se prezintă diferit. În primul rînd, el pune încă o problemă politică, fiindcă este încă o realitate politică. Vorbim adesea ca și cum comunismul ar fi dispărut, și la urma urmei tocmai asta am făcut și eu. Este adevărat, comunismul a dispărut din Europa, iar „mișcarea comunistă internațională", ale cărei cap, inimă și arsenal se aflau în Uniunea Sovietică, a dispărut și ea. Mai există însă regimuri comuniste în Asia, dintre care unul e de-a dreptul înspăimîntător, cel din Coreea de Nord. Cum să calificăm regimul din imensa China, care de cîțiva ani cunoaște o dezvoltare „capitalistă" impresionantă în provinciile sale maritime, dar care rămîne guvernată de un partid comunist ce-și apără cu ferocitate monopolul puterii? Lucrurile nu sînt foarte clare nici în multe puncte ale giganticului teritoriu al fostei Uniuni Sovietice, divizată în cincisprezece state succesoare. Aproape toate aceste state sînt guvernate, adesea foarte puțin democratic, de foști responsabili ai partidului comunist sau ai KGB. Altfel spus, dacă aceste țări nu mai sînt comuniste, în măsura în care nu mai pretind să „construiască" utopia comunistă, ele rămîn în bună măsură guvernate de vechea elită comunistă, sau nomenklatura. Așa au stat lucrurile pînă la sfîrșitul anului 2000 în Serbia, adică în Europa însăși.

Această moarte stranie — care e și o supraviețuire stranie — a comunismului ne pune pe gînduri. Spre deosebire de nazism, foarte concentrat în timp și chiar în spațiu, comunismul a ocupat aproape tot secolul XX și s-a răspîndit în toate colțurile lumii. Spre deosebire de nazism, care se opunea frontal și, dacă se poate spune așa, pe față oricărei evoluții moderne, democrației, egalității — îmbrățișînd însă cu entuziasm tehnica —, comunismul se dorea împlinirea însăși a modernității, capătul și punctul culminant al progresului în toate aspectele sale. El împletea într-o sinteză sumară, dar puternică, cîteva din marile idei elaborate în secolul al XIX-lea, cînd mișcarea democratică a devenit pe deplin conștientă de forța sa și și-a formulat toate speranțele: umanitatea concepută ca un subiect colectiv ca-

pabil să transforme și să stăpînească natura, inclusiv natura umană, perspectiva unei lumi eliberate de orice dominație, ca și de orice formă de exploatare — în limbajul saint-simonian, exploatarea omului de către om făcînd loc exploatării în comun a naturii —, egalitatea devenind în sfîrșit „reală", după ce fusese doar „formală" sau „de drept" etc. În acest sens, comunismul ca idee aparține lumii democratice; văzute dintr-o anumită perspectivă, ideea comunistă și ideea democratică par chiar să se confunde. Acesta este motivul simplu al uimitoarei indulgențe de care comunismul n-a încetat să beneficieze în societățile democratice, și de care încă mai beneficiază.

Ceea ce face în același timp surprinzător succesul „ideii comuniste în secolul XX"[1] este că regimul însărcinat să realizeze ideea a prezentat imediat trăsături extrem de șocante, total opuse ideii în chestiune: în locul abundenței, penuria; în locul egalității, „rația dublă" a cadrelor și o „nouă clasă" conducătoare; în locul fraternității, suspiciunea și delațiunea generalizate; în locul libertății, constrîngerea cea mai meticuloasă, mai absurdă și mai umilitoare. Mai rău, regimul a desfășurat în anumite perioade măsuri violente de o amploare nemaivăzută, și a comis crime de masă comparabile doar cu cele ale nazismului.[2] De fapt, aceste două regimuri dușmane au sfîrșit prin a semăna atît de mult în anumite privințe și în anumite perioade, încît observatorii au

---

[1] Vezi François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Robert Laffont și Calmann-Lévy, Paris, 1995 [vezi și ed. rom.: *Trecutul unei iluzii. Eseu despre ideea comunistă în secolul XX*, trad. de Emanoil Marcu și Vlad Russo, Humanitas, București, 1997 — *n.t.*].

[2] Mă gîndesc mai ales la foametea impusă Ucrainei de către Stalin la începutul anilor 1930. Pe această temă, foarte bine documentată și totodată ciudat de ignorată, vezi în special Robert Conquest, *Harvest of Sorrow*, 1986, trad. fr. *Sanglantes moissons*, publicată în *La Grande Terreur*, Robert Laffont, col. „Bouquins", Paris, 1995 [vezi ed. rom: *Marea teroare. O reevaluare*, trad. de Marilena Dumitrescu, Humanitas, București, 1998 — *n.t.*]; Vassili Grossman, *Tout passe*, Julliard-L'Age d'homme, Paris, 1984 [vezi ed. rom.: *Panta rhei*, trad. de Janina Ianoși, Humanitas, București, 1990 — *n.t.*]; Vassil Barka, *Le Prince jaune*, Gallimard, Paris, 1981.

trebuit să elaboreze tocmai noțiunea de totalitarism, ca gen ale cărui specii erau comunismul și nazismul.[3]

*

Pentru a pune puțină ordine în aceste observații despre comunism, voi analiza mai întîi problema foarte controversată a *naturii* regimului comunist; apoi, voi încerca să descriu mecanismul a ceea ce François Furet a numit „iluzia comunistă", cu acea misterioasă capacitate de a dura în ciuda tuturor dezmințirilor experienței; în sfîrșit, ajutîndu-mă de analiza lui Claude Lefort pe care am utilizat-o deja într-un alt context, voi pune problema relației dintre totalitarismul comunist și democrație.

În ochii filozofilor greci, instrumentul principal pentru analizarea vieții politice este noțiunea de *regim*. Adevăratele schimbări politice sînt niște schimbări ale regimului politic; adevăratele diferențe politice sînt diferențele de regim politic: în funcție de regimul în care trăim — oligarhic sau democratic, de exemplu — viața, în diversele sale aspecte, are un caracter diferit. Spun: *viața*, nu doar viața politică. Regimul politic cuprinde, într-un fel, toate aspectele vieții, sau are consecințe asupra tuturor aspectelor vieții. În acest sens, potrivit expresiei lui Rousseau, „totul ține de politică". Regimul politic nu este doar organizarea puterilor — ceea ce numim constituție —, e și tonalitatea generală a vieții comune, așa cum este ea determinată de cei care guvernează, tocmai cei care „dau tonul". Așadar, munca filozofiei politice culminează cu elaborarea unei *clasificări* a regimurilor politice.

Or, o dată cu dezvoltarea marilor state „suverane" — construite în jurul noțiunii de „suveranitate" —, apoi a societă-

[3] Vezi Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* [1951], Harcourt Brace & Co, New York, 1973 [vezi și ed. rom.: *Originile totalitarismului*, trad. de Ion Dur și Mircea Ivănescu, Humanitas, București, 1994 — *n.t.*]. Cu privire la validitatea noțiunii de totalitarism ca „gen comun", vezi argumentația recentă a lui Pierre Hassner în „Communisme et nazisme", *Commentaire*, nr. 92, iarna 2000–2001, pp. 898–902.

ții civile moderne, această problemă a regimului politic pare să-și piardă din importanță. Din două motive principale. Mai întîi, fiindcă, structura marilor state definindu-se în primul rînd prin distincția dintre stat și administrație, pe de o parte, și societatea civilă, pe de altă parte, pluralitatea complexă a regimurilor analizate de greci este înlocuită de opoziția simplă dintre statele cu guvernare reprezentativă și statele cu guvernare nereprezentativă. Apoi, și acesta e al doilea motiv, legat evident de primul, pentru că transformările sociale, emanciparea societății față de poruncile politice și religioase, tind să devalorizeze politicul, să-i reducă importanța: e tot mai răspîndit sentimentul că politicul este o suprastructură arhaică și opresivă care ar trebui abolită, în orice caz, restrînsă — viitorul nu trece prin ea.

Surpriza a fost că aceste fenomene noi, bolșevismul, fascismul, confereau din nou politicului întreaga sa importanță, îi dădeau poate mai multă importanță decît avusese vreodată, „politizau" viața ca niciodată în trecut. Pe scurt, fenomenul *regimului* revenea în prim-plan. În același timp, aceste regimuri păreau imposibil de definit riguros: nu-și găseau locul în clasificările disponibile. Mai ales din acest motiv au fost numite „regimuri totalitare", noua realitate necesitînd un termen nou care s-o desemneze. Termenul fusese de altfel folosit mai întîi de fasciștii înșiși, pentru a indica ambiția regeneratoare a statului fascist, care dorea să fie „forma și norma interioară, [...] disciplina oricărei persoane"[4]. Ulterior, el va căpăta destul de repede o nuanță mai ales critică, ba chiar denunțătoare. Dar prea puțin contează termenul folosit. Important este să încercăm să surprindem specificitatea acestor regimuri, în cazul de față, a regimului comunist.

Alain Besançon face acest exercițiu într-un text care înfruntă dificultatea într-o manieră extrem de directă, un text intitulat tocmai „De la difficulté de définir le régime sovié-

[4] Giovanni Gentile, citat de Renzo De Felice, *Le Fascisme: un totalitarisme à l'italienne?*, Presses de la FNSP, Paris, 1988.

tique"[5]. Acest text începe cu fraza următoare: „Regimul sovietic se sustrage abil clasificărilor lui Aristotel și Montesquieu."[6] După cum știți, clasificarea lui Aristotel distinge trei tipuri de regim bun — monarhia, aristocrația, republica —, bune pentru că, în aceste regimuri, cei care guvernează — unul singur, cîțiva, cei mulți — guvernează în interesul comun; el distinge, pe de altă parte, trei „deviații" de la aceste regimuri bune — tirania, oligarhia, democrația, deviații rele pentru că, în aceste regimuri, cei care guvernează — unul singur, cîțiva, cei mulți — guvernează în interes propriu. Besançon arată că această clasificare nu este pînă la urmă utilă pentru a defini regimul sovietic, pentru că, dacă luăm în considerație ce spune despre sine acest regim, el se confundă cu cele trei regimuri bune, iar dacă observăm faptele, el se confundă cu cele trei regimuri rele. Potrivit doctrinei, regimul seamănă cu o monarhie, în care secretarul general urmărește interesul poporului; în realitate, el seamănă cu o tiranie (secretarul general se preocupă îndeosebi de puterea sa). Dar seamănă și cu o aristocrație (cea a Partidului competent și devotat), care apare, pe de altă parte, ca o oligarhie (cea a Partidului incompetent și egoist). Dar seamănă și cu o democrație bună, cu o „republică", în care poporul guvernează spre binele poporului, care apare, pe de altă parte, ca o proastă democrație (fiindcă cei mai săraci și mai primitivi îi oprimă pe cei cu oarecare dare de mînă sau cu o brumă de educație). Pe scurt, toate cheile lui Aristotel se potrivesc în broasca sovietică, dar nici una nu deschide ușa. Regimul prezintă neîndoielnic trăsături tiranice, oligarhice și democratice, sau care par astfel, dar specificitatea sa e altundeva.

Besançon examinează apoi clasificarea lui Montesquieu, care distinge între republici, întemeiate pe virtute, monarhii, întemeiate pe onoare, și despotism, întemeiat pe teamă.

---

[5] Publicat inițial în 1976, în revista *Contrepoint*, nr. 20, textul a fost reluat în *Présent soviétique et passé russe*, Hachette-Pluriel, Paris, 1980.

[6] *Ibid.*, p. 135.

El se întreabă în special dacă regimul sovietic nu cumva aparține celei de-a treia specii, sau celui de-al treilea gen, admițînd că teza e destul de plauzibilă. Dar observă că, în despotismul descris de Montesquieu, „despotismul oriental", mai cu seamă demnitarii au motive să se teamă, fiindcă, în ce privește poporul, despotul îl lasă îndeobște în pace, tot așa cum lasă intacte instituțiile tradiționale: regimul comunist este foarte diferit, urmărindu-l pînă și pe cel mai prizărit cetățean pentru a-l face să se supună, pentru a-l transforma într-un „bun comunist", într-un „om nou". Astfel, cea mai celebră clasificare antică, precum și cea mai celebră clasificare modernă nu reușesc să surprindă specificul regimului comunist. Pivotul analizei aristotelice, opoziția dintre interesul comun și interesul particular al celui care guvernează (sau al celor care guvernează) este inutilizabil aici, pentru că regimul comunist nu vizează nici interesul general al populației, nici interesul particular al guvernanților. Atunci ce vizează? Alain Besançon răspunde: vizează ceea ce îi cere să vizeze ideologia comunistă. Regimul comunist rămîne suspendat de ideologia comunistă, al cărei simplu instrument este. Besançon scrie: „Originalitatea absolută a acestui regim în raport cu toate regimurile cunoscute, punctul în care nu poate fi imaginat dinainte, nici înțeles atîta vreme cît n-a fost trăit, ține de poziția ocupată de ideologie. Ea reprezintă principiul și scopul regimului, și totalitarismul i se subordonează ca un mijloc. [...] În loc de «totalitarism» s-ar potrivi mai bine cuvîntul «ideocrație» [...]. Să spunem simplu [...] *regim ideologic*."[7]

Teza potrivit căreia regimul comunist ar fi în primul rînd, sau în mod fundamental, un regim „ideologic" este o teză destul de răspîndită printre cei mai buni observatori și analiști ai acestui regim. În afara lui Besançon, care oferă versiunea cea mai radicală și mai sugestivă a acestei teze, ar trebui citați Hannah Arendt, Aron, Soljenițîn și alții. Dacă ideologia este invocată de acești autori ca factor decisiv e

[7] *Ibid.*, pp. 146–147.

pentru că au fost frapați de faptul următor: unele din cele mai absurde și totodată cele mai criminale acțiuni ale regimului derivau direct din ideologie, de exemplu și mai ales colectivizarea pămîntului de către Stalin. O asemenea măsură era contrară oricărei prudențe economice, politice și chiar militare. Regimul și-a mobilizat însă toate forțele pentru a o duce la bun sfîrșit. Singura explicație rațională a acestei conduite iraționale este că era mînat de ideologia potrivit căreia abolirea proprietății private asupra pămîntului avea să antreneze de la sine o dezvoltare nemaiauzită a agriculturii sovietice. Stalin crede că omul nou, o societate incomparabil mai prosperă și cu desăvîrșire corectă vor rezulta din colectivizare. Așa crede el, sau mai degrabă crede că știe, pentru că e sigur de adevărul absolut al marxism-leninismului.

Cu siguranță că aceia care văd în ideologie una din trăsăturile specifice ale regimului comunist nu se înșală. În același timp, modul de articulare al ideologiei și al regimului rămîne enigmatic. Spunem că acești oameni îndeplinesc acțiuni absurde, sau comit crime enorme, deoarece cred într-o ideologie care pare să dicteze respectivele acțiuni și crime. Atunci se pune întrebarea: cum pot crede într-o ideologie care-i împinge să îndeplinească acțiuni absurde și să comită crime enorme? Și dacă au aderat la această ideologie *înainte* de a prelua puterea, de ce nu o abandonează cînd ea îi conduce la absurditate și crimă? În loc ca ideologia să fie cauza crimei, ne putem imagina, invers, crima drept cauza ideologiei, mai exact proiectul puterii totalitare drept cauza inventării ideologiei, cel puțin a folosirii ideologice a ideilor elaborate la început în alte scopuri. Ideologia a putut suscita tirania; dar tirania a putut suscita ideologia într-o epocă în care orice politică are o componentă ideologică sau abstractă.

Aproape toată lumea e de acord în legătură cu două puncte fundamentale. Pe de o parte, tirania este un fenomen la fel de vechi ca politica, ea aparține condiției politice a omului. Pe de altă parte, tiraniile moderne, totalitare și ideologice, reprezintă un fenomen inedit. Pentru a înțelege fenome-

nul comunist, ar trebui deci să înțelegem modul în care fenomenul nou se articulează pe cel vechi. Mi se pare că nimeni n-a reușit pînă acum să descrie această articulare în mod absolut satisfăcător. În orice caz, Leo Strauss a formulat problema într-o manieră deosebit de clară și de puternică: „Tirania contemporană — și este ceea ce o distinge de tirania clasică — este fondată pe progresul nelimitat în «cucerirea naturii», înlesnit de știința modernă, precum și pe vulgarizarea sau difuzarea cunoașterii filozofice sau științifice.“[8] Această definiție generală se aplică foarte bine comunismului, care, pe de o parte, se voia avangarda umanității în cucerirea naturii (Uniunea Sovietică a consacrat resurse imense pentru a realiza minuni tehnice menite să demonstreze superioritatea regimului său) și care, pe de altă parte, prezenta transformarea comunistă ca pe o gigantică *experiență* a științelor sociale în care Partidul era experimentatorul, iar restul umanității, obiectul.

Fenomenul pe care mulți autori, așa cum am văzut, îl numesc „ideologie“ este caracterizat de Leo Strauss drept popularizare a științei sau a filozofiei. De fapt, ideologia marxist-leninistă își proclama neîncetat caracterul absolut științific, potrivit unei concepții despre știință mai curînd „populare“ decît cu adevărat riguroase. Această caracterizare are în plus avantajul de a situa tirania modernă în contextul general — situația științei și filozofiei în societățile moderne —, în loc să o asocieze pur și simplu unor cauze întîmplătoare și specifice cum ar fi particularitățile istoriei ruse. În același timp, această caracterizare este pe cît de pertinentă, pe atît de tulburătoare. Fiindcă ideea unui progres nelimitat în cucerirea naturii, ca și aceea a popularizării filozofiei sau a științei reprezintă niște idei inseparabile ale democrației moderne. Strauss sugerează deci că anumite noțiuni proprii democrației moderne au jucat un rol decisiv în instalarea tiraniei moderne, în special a comunismului, în transformarea tiraniei antice în tiranie modernă. Comu-

---

[8] Leo Strauss, *On Tyranny* [1950], Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1968, p. 190.

nismul este deopotrivă contrariul democrației — este tiranic — și, în alt sens, creatura sa: el actualizează, realizează sub o formă deosebit de simplificată și de brutală niște idei specifice lumii democratice moderne. Să examinăm toate acestea mai îndeaproape.

Vă amintiți definiția pe care Kant o dă Epocii Luminilor. La întrebarea „Ce este «luminarea»?", el răspunde: „...*ieșirea omului din minorat, a cărui vină o poartă el însuși*. Minoratul este neputința omului de a se servi de inteligența sa fără a fi condus de altul. *Vinovat* se face omul de această stare, dacă pricina minoratului nu este lipsa inteligenței, ci lipsa hotărîrii și curajului de a se servi de ea fără conducerea altuia. *Sapere aude!* Îndrăznește să te servești de inteligența ta *proprie*. Aceasta este deci lozinca luminării."* Aceasta este expresia cea mai simplă și mai nobilă a mișcării democratice. Am comentat-o deja. Kant afirmă că timpul vieții sub tutelă a trecut, ca și timpul vieții sub tutela lui Dumnezeu (sau mai curînd a reprezentanților săi), a prinților, a trecutului — a tot ceea ce impune o lege exterioară, o *altă* lege decît rațiunea umană, a tot ceea ce impune o *heteronomie*. Umanitatea trebuie să aibă acum curajul de a fi *autonomă*. În același timp, în această versiune kantiană a libertății moderne, ființa umană, dacă se emancipează de ceilalți oameni, nu se emancipează de lege: el se supune legii rațiunii, legii pe care și-o dă sieși ca ființă rațională.[9] Și știți că legea kantiană, legea autonomiei, este cea mai riguroasă dintre legi.

Or, iată problema: nobilul echilibru kantian este greu de păstrat, nobilul echilibru între *autos* și *nomos*. Umanitatea este pusă în fața unei tentații, ea se plasează în fața unei tentații — tentația adolescenței, am putea spune în prelungirea metaforei kantiene —, tentația de a respinge orice lege, de a-și vedea libertatea în respingerea oricărei legi, de a se

---

* Vezi nota 3, cap. IX. (*N.t.*)

[9] Vezi deja la Rousseau: „ ...ascultarea de o lege pe care singur ți-ai stabilit-o înseamnă libertate" (*Contractul social*, I, 8, ed. rom. cit., p. 80).

vrea și de a se concepe drept autorul suveran al ordinii umane. Cel puțin din secolul al XVII-lea, filozofia și politica europene sînt irezistibil atrase de ideea unei ordini umane *concepute* și *voite* ca un artificiu, o mare mașină care ordonează starea de natură. Statul suveran, deci politicul, este această mare mașină, agentul acestei ordini. În același timp, se păstrează în primul rînd ideea naturii umane ca fiind ceva *definit* și *dat*. În cursul secolului al XVIII-lea, se produce o mare schimbare. Ideea de natură umană, această limită a suveranității umane, cedează și curînd se prăbușește. Ceea ce definește de-acum înainte omul nu mai este că are o anumită natură, ci faptul că trăiește în „istorie", că se dezvoltă în istorie, că este o „ființă istorică". Omul nu are o natură, el evoluează, se transformă, se creează de-a lungul timpului istoric. Ei bine, luați aceste două idei împreună, vreau să spun ideea de ordine politică drept artificiu și drept instrument suprem, drept mașină a mașinilor, și ideea de om ca ființă istorică, luați aceste două idei și amalgamați-le, veți obține presupoziția fundamentală a totalitarismului. Să facem *tabula rasa* din trecut, crearea omului nou se află în mîinile noastre.

Lenin și tovarășii săi sînt cu atît mai siguri de ei înșiși cu cît cred că dețin, o dată cu marxismul, știința istoriei, adică știința creării omului de către om. Violența lor, imediat extremă, măsurile lor nemăsurate, dacă pot să mă exprim astfel, derivă direct din această beție a atotcunoașterii și atotputerniciei. Partidul bolșevic nu era doar un partid obișnuit cu secretul și conspirația, dornic să pună mîna pe întreaga putere, ci un grup de oameni care se considerau, cît se poate de serios, drept capul conștient și activ al umanității, ceilalți, toți ceilalți, restul omenirii, nefiind în cel mai bun caz decît o masă pasivă și ignorantă care poate fi înșelată și brutalizată, iar în cel mai rău caz o adunătură de „insecte dăunătoare" — sînt cuvintele lui Lenin — care trebuie exterminate.

Comuniștii se simțeau deci angajați într-o mare experiență, într-o mare operă — *opera* —, nimic mai puțin decît crearea omului nou. Bineînțeles, într-o asemenea întreprindere regulile morale obișnuite nu se aplică. Partidul este mai

presus de orice lege: este el însuși legea. Dar regulile bunului-simț își pierd și ele validitatea. Chiar și cele ale percepției. Fac aici aluzie la faptul că în fond comunismul și-a conservat mult timp prestigiul, sau cel puțin creditul, nu doar în ochii comuniștilor și „simpatizanților", ci și ai „observatorilor neutri", în vreme ce observarea naivă, tocmai cea „neutră", a vieții în regimurile comuniste dezvăluia minciuna pretențiilor lor. După căderea Zidului, germanii din Vest, măsurînd întîrzierea economică și tehnică a fostului RDG, s-au întrebat cu neliniște: dar oare cum de n-am *văzut* ce era sub ochii noștri? Într-adevăr, e ceva tulburător. O posibilă explicație ar fi că desigur comuniștii și simpatizanții lor își împărtășesc convingerea observatorilor care se vor imparțiali: realitatea comunistă nu are proprietăți obiective, constatabile, nu e decît fenomenul care indică singurul lucru ce contează, și anume voința creatoare. Realitatea este această voință care își bate joc de realitate. Totul, în viața comunistă, era menit să afirme această voință, și deci să te împiedice să vezi — sau să recunoști că vezi — ce ai sub ochi.

Această interpretare a proiectului comunist ca proiect de creare a omului de către el însuși în istorie ne permite să explicăm, sau să înțelegem, multe aspecte, poate majoritatea aspectelor fenomenului. În același timp, ea se lovește de o obiecție de bun-simț pe care am întîlnit-o deja. Aceste idei care par decisive în geneza comunismului, și în primul rînd cele privitoare la om ca ordonator suveran al lumii umane și la om ca ființă istorică, aceste idei nu sînt proprii comuniștilor. Așadar, aceștia puteau declara — nu numai cu o sinceritate subiectivă, ci și cu oarecare plauzibilitate obiectivă — că nu făceau decît să ia în serios ideea democratică însăși, că în fond ei, comuniștii, erau singurii democrați adevărați. Această afirmație i-a tulburat și intimidat vreme îndelungată pe mulți democrați — *încă* îi mai tulbură și-i mai intimidează! —, pentru că simțeau că era vorba de o impostură, dar, în același timp, în mod ciudat, de un fel de adevăr. Aș vrea să închei deci aceste observații cu o scurtă reflecție despre relațiile dintre comunism și democrație, sprijinindu-mă

pe un text al lui Claude Lefort pe care l-am solicitat deja foarte mult.

*

Am mai spus, „ideile" comuniste sînt în bună măsură „ideile" mișcării democratice așa cum s-a dezvoltat ea de-a lungul secolelor moderne. Totuși, regimul comunist și regimul democratic sînt radical opuse. În ce constă deci diferența între propunerea comunistă și propunerea democratică? Democrația spune, ca și comunismul, că omul este propriul său suveran și se creează în istorie. Dar *cum* o spune? În timp ce afirmă acest adevăr, ea afirmă totodată că nimeni nu și-l poate însuși, că nimeni nu este deținătorul său exclusiv. Puterea democratică, statul democratic reprezintă, firește, instrumentul societății, al voinței sociale în principiu suverane, instrumentul creării omului de către el însuși, dar locul puterii, potrivit expresiei frapante a lui Claude Lefort, este în democrație un *loc gol*. Cei care-l ocupă, guvernanții, guvernanții noștri, îl ocupă fără să-l ocupe, pentru că sînt destinați să lase locul succesorilor lor, cu prilejul următoarelor alegeri. Spre deosebire de regii care incorporează societatea, care în acest sens *sînt* societatea, guvernanții democratici doar o reprezintă, ei *nu sînt* societatea. Corpul regelui este o prezență concretă. Guvernările reprezentative sînt într-un fel o prezență abstractă. Acesta este pivotul însuși al democrației, centrul și sensul ei, și totodată falia prin care se introduce tentația comunistă. Există un contrast problematic, aproape dureros, între esența puterii — puterea poporului — și aparența sa, care e și realitatea sa în democrație, și anume particularitatea în mod necesar dezamăgitoare a indivizilor care se succedă în acest loc al puterii. Lefort scrie:

> Putere politică circumscrisă, localizată în societate, și în același timp instituind-o, ea este expusă amenințării de-a se cufunda în particularitate, de-a stîrni ceea ce Machiavelli considera mai periculos decît ura, și anume disprețul; după cum cei care o exercită sau aspiră la ea sînt

expuși amenințării de-a căpăta figură de indivizi sau de bande preocupate doar de satisfacerea poftelor proprii. O dată cu totalitarismul se instaurează un dispozitiv care tinde să ocolească această amenințare, care tinde să re-solidarizeze puterea și societatea, să șteargă toate semnele diviziunii sociale, să alunge indeterminarea care bîntuie experiența democratică. Dar această tentativă [...] se alimentează și ea dintr-o sursă democratică și duce la deplina sa afirmare ideea unui Popor-Unu, ideea Societății ca atare, purtînd cunoașterea ei înseși, transparentă față de ea însăși, omogenă, ideea opiniei de masă, suveran normativă, ideea statului tutelar.

O dată cu democrația și împotriva ei se reface astfel corpul.[10]

Firește, acest corp nu mai e corpul viu și fecund al regelui. Este vorba acum de un corp abstract, ca să spunem așa, un corp mort. Ordinea comunistă, al cărei centru este mumia lui Lenin, nu mai are drept scop decît a face vizibilă, a pune în scenă, unitatea puterii și a societății, fantasma Poporului-Unu asupra căruia nu mai domnește regele, cu corpul său viu, ci imaginea, fotografia, prezența-absență, amenințătoare și neliniștitoare, a celui pe care Lefort îl numește, cu un termen împrumutat de la Soljenițîn, *Egocratul*. În zilele de sărbătoare, în balconul mausoleului, o mînă fără corp și fără chip se agită nelămurit...

Ar mai rămîne să ne întrebăm din ce cauză tentația comunistă, care pare irezistibilă în anumite perioade și în anumite țări, pare aproape de neconceput în alte perioade și în alte țări. Am putea spune, în termeni generali, că tentația este prezentă, mai mult sau mai puțin, din clipa în care corpul politic nu a reușit, dintr-un motiv sau altul, să-și însușească moravurile reprezentării. Acest lucru poate fi legat de întîrzierea dezvoltării democratice într-o lume dominată altminteri de ideea democratică: de fapt, după cum remar-

---

[10] C. Lefort, *Invenția democratică*, ed. rom. cit, pp. 149–150.

că Lefort după mulți alții, „totalitarismul [...] se implantează, cel puțin în versiunea lui socialistă, în primul rînd, în țările unde transformarea democratică nu se afla decît la începuturile sale“[11]. Sau tentația poate fi legată de o experiență a reprezentării inițial atît de intense, încît cetățenilor le vine mai apoi greu să accepte particularitatea prozaică a reprezentanților lor: dacă Franța a fost una din puținele țări din lumea necomunistă în care partidul comunist și ideea comunistă au constituit vreme de mai multe generații un element fundamental al vieții naționale, asta ține poate și de întemeierea revoluționară a Franței moderne, întemeiere reprezentativă, desigur, dar suspicioasă față de contingența reprezentanților ei și fascinată de ideea Poporului-Unu.

Oricum ar sta lucrurile, dispariția comunismului din zona europeană lasă intactă structura democrației, cu caracterul său problematic. Puterea e mai mult ca oricînd un loc gol, ocupat tot mai abstract de indivizi particulari tot mai interschimbabili. Nu ar fi deci de mirare ca, în ciuda îndelungatei noastre obișnuințe cu moravurile reprezentării, să apară pe viitor alte tentații și întreprinderi totalitare, la fel de — sau și mai — imprevizibile în formele lor astăzi decît era bolșevismul în 1916.

---

[11] *Ibid.*, p. 146.

CAPITOLUL XV

Există un mister nazist?

Se pune problema să studiem aici un fenomen politic. Argumentația este pur științifică. Ea nu ține de ceea ce numim astăzi „datoria de memorie", oricît de legitimă și chiar imperioasă ar fi aceasta de altminteri. Am arătat că nazismul ne oferă exemplul culminant al unui fenomen căruia nici știința și nici măcar filozofia politică moderne nu i-au acordat multă atenție, cel al coruperii unui regim, în cazul de față regimul de la Weimar, sau chiar al unui corp politic, în speță Germania. Într-un articol scris spre sfîrșitul vieții, Raymond Aron prezintă foarte clar această dificultate: „Să presupunem că un istoric formulează întrebarea: de ce, în ce circumstanțe un popor cu o înaltă cultură s-a abandonat unui demagog ca Hitler și l-a urmat pînă la deznodămînt, aproape pînă la sinuciderea națională? Astfel formulată, întrebarea nazistă nu va primi niciodată un răspuns satisfăcător sau — ceea ce e același lucru — poate primi mai multe răspunsuri dintre care nici unul nu e complet fals și care, împreună, nu oferă satisfacție. În schimb, la majoritatea întrebărilor *de ce*, referitoare la un aspect al ansamblului nazist, istoriografia oferă răspunsuri plauzibile sau demonstrate."[1]

Astfel, fiecare aspect al fenomenului „1933", dacă-l considerăm separat, este inteligibil, la fel de inteligibil, în orice caz, ca orice alt episod istoric; ceea ce este — sau pare — ininteligibil e întregul, mișcarea ce conduce de la 1933 la 1945, modul în care diversele aspecte se împletesc pen-

---

[1] Raymond Aron, „Existe-t-il un mystère nazi?", *Commentaire*, nr. 7, toamna 1979.

tru a produce un rezultat final pe care nu numai că, firește, nimeni nu-l putuse prevedea, dar pe care nimeni, chiar și retrospectiv, nu știe cum să-l abordeze, pînă într-atît totul pare să scape ordinii „comprehensibilului". Diferitele cauze care intră în contact, unindu-se în ceea ce fiecare dintre ele are potențial mai rău — aceasta e pervertirea, atît de greu de înțeles. S-ar zice că nimic nu mai poate produce efecte bune, că totul servește răului. De exemplu, onoarea militară, care ar fi trebuit să determine Wehrmachtul să nu se supună lui Hitler — și a existat o oarecare tentativă, survenită foarte tîrziu, la 20 iulie 1944 —, a făcut, dimpotrivă, ca armata să-l asculte docilă pe Hitler, persoana căreia ofițerii îi juraseră credință. De două secole cel puțin, sîntem în mod spontan „progresiști", credem că, în ansamblu, jocul cauzelor produce pînă la urmă și cu necesitate un efect global pozitiv. Într-un caz ca acesta, jocul cauzelor se lasă antrenat spre cea mai cumplită catastrofă.

*

Am avut deja ocazia s-o spun, după mulți alții: cînd vrem să înțelegem fenomenele secolului, trebuie să ne întoarcem la evenimentul fondator, la cauza primordială, și anume la primul război mondial. Prima verigă din lanțul catastrofei este mai exact aceasta: în noiembrie 1918, Germania este învinsă, dar, deși semnează armistițiul, ea nu recunoaște, refuză să-și recunoască înfrîngerea. Bineînțeles, nici un popor nu acceptă bucuros înfrîngerea, e profund mîhnit, se împotrivește, uneori se revoltă împotriva guvernului sau conducătorilor responsabili, în ochii săi, de înfrîngere. Dar aici intervine ceva mai radical și poate unic: subiectiv, Germania se consideră neînvinsă, adică, pînă la urmă, victorioasă. Ea are bune motive pentru asta, vreau să spun, motive obiective: teritoriul german nu a fost invadat; pînă în ultima clipă, armata germană și-a amenințat dușmanii, aproape pînă în ultima clipă ea a fost în pragul victoriei. Germania s-a văzut nevoită să ceară armistițiul din cauza intervenției tot mai masive a trupelor americane. Rolul decisiv al acestora de-

monstrează în fond că, în cadrul european obișnuit, Germania „ar fi trebuit" să cîștige războiul. Dar acestor fapte obiective, sau acestor considerații bazate pe fapte obiective li s-au adăugat elemente de o cu totul altă natură. Armata germană a cerut șefilor ei civili armistițiul, dar, de îndată ce acesta a fost încheiat, șefii armatei s-au declarat trădați, au declarat Germania trădată și au început să răspîndească legenda „loviturii de pumnal în spate". Astfel, oamenii politici democrați, în special social-democrații, cărora le era încredințată sarcina atît de ingrată de a guverna marea țară învinsă și disperată, căzută curînd pradă unei anarhii violente, au fost din capul locului discreditați în ochii unei părți importante a opiniei publice, în special în mediile conducătoare: au fost considerați responsabili de înfrîngere, de fapt, niște trădători.

Germania de dinainte de 1914, regimul wilhelmian, nu era decît semidemocrat. Instaurarea unui regim cu adevărat democratic în condițiile înfrîngerii constituia, în orice caz, o întreprindere extrem de dificilă. Dar regimul de la Weimar era, în plus, disprețuit și acuzat de trădare de o mare parte a autorităților sociale: sarcina sa devenea aproape imposibilă. Nu numai că o parte însemnată a elitelor era ostilă regimului, dar se dovedea și de rea-credință: mințea și se mințea. Cei care se considerau drept ocrotitorii virtuților germane aleseseră minciuna și reaua-credință. Omul care a jucat rolul decisiv în acest moment fatal este cel care, sub autoritatea nominală a lui Hindenburg, era adevăratul șef al armatei, caporalul de marină Ludendorff. În 1923, el va participa la tentativa de puci a lui Hitler la München. Aceasta a fost prima verigă a lanțului fatal.

Încă n-am menționat faptul bine cunoscut, evident, foarte important, că tratatele de pace nu au fost negociate conform tradiției dreptului public european, ci au fost impuse Germaniei, care era declarată responsabilă de război și care de aceea trebuia să fie dezarmată și să plătească despăgubiri. Prin urmare, resentimentul împotriva *Diktat*-ului de la Versailles a fost unul din afectele principale ale popu-

lației germane în ansamblul ei. Astfel, Germania era în mod fundamental ostilă ordinii europene configurate după război, și în același timp nu era suficient de slăbită de tratatele care o indignau ca să nu caute prin toate mijloacele să lichideze consecințele *Diktat*-ului. Hitler se va impune poporului și armatei tocmai prin aptitudinea sa de a lichida în trei ani consecințele „Versailles"-ului.

Astfel, după război, s-au agravat și mai mult relațiile dificile pe care germanii le întrețineau de multă vreme cu ceea ce ei numeau „Occidentul", adică în principal cu francezii, englezii și americanii. Regimul wilhelmian — doar semidemocratic, cum am spus — fusese învins de vechile democrații ale Occidentului. Noua democrație de la Weimar reprezenta în fond expresia înfrîngerii germane. Dar era în joc ceva mai profund decît instituțiile democratice. Franța și Anglia erau mai mult decît niște națiuni cu care Germania rivaliza. Franța și anglo-americanii reprezentau „civilizația", două versiuni ale „civilizației". Franța, civilizația fondată pe sociabilitatea inteligentă, pe „manierele" sale; Anglia, civilizația fondată pe inițiativa individuală, pe „comerț". Ei bine, de la începutul secolul al XIX-lea, poate chiar de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, o parte crescîndă a filozofiei germane, a opiniei germane cultivate, respingea civilizația Occidentului, civilizația „exterioară", adică fără interioritate și spiritualitate, „superficială" și „coruptă" precum cea franceză, „lacomă" și „vulgară" precum cea engleză și americană. Civilizației Occidentului Germania îi opune drumul său special, *Sonderweg*, caracterizat de adevărata cultură a spiritului și a sufletului, *Bildung*.

Opoziția dintre „cultură" și „civilizație" poate îmbrăca forme foarte subtile, „dialectice", contribuind astfel la îmbogățirea dezbaterii europene. Dar ea va căpăta forme din ce în ce mai puțin subtile, în orice caz, tot mai radicale. De altfel, oricare ar fi meritele civilizației franceze, civilizația anglo-saxonă a individului și comerțului este cea care dă tot mai mult tonul lumii noi. După cum spusese Nietzsche, ideile moderne sînt „idei engleze". Or, lumea individului și a

comerțului este o lume bazată pe interesul particular și „calculul" acestui interes, așadar o lume ostilă oricărei generozități adevărate, în care o viață realmente umană, adică dezinteresată, este imposibilă. Cel puțin asta afirmă adversarii și criticii efectelor spirituale ale comerțului și ale vieții economice moderne, care sînt numeroși, oricum, zgomotoși și adesea străluciți, în toate țările Europei. Dar Germania e țara unde respingerea civilizației comerciale, disprețul față de civilizația engleză se vor cristaliza ajungînd să formeze un fenomen spiritual, social și politic, un fenomen major și plin de consecințe nefaste.

Dacă prin urmare comerțul, calculul interesului particular reprezintă dușmanul măreției umane, cum poate fi păstrată sau recuperată această măreție? Despre care activitate umană putem spune că *nu e* bazată pe calculul interesului privat? Există una, și numai una: războiul. Singura acțiune cu adevărat dezinteresată este să mori pentru patrie.[2] Astfel, în vreme ce filozofi ai liberalismului ca Montesquieu sau Constant se bucură să vadă cum comerțul se substituie tot mai mult războiului ca activitate principală a popoarelor civilizate, criticii comerțului ridică acum în slăvi, în special în Germania, o întoarcere la război. Acesta nu constituie o caracteristică nefericită a stării de barbarie pe care civilizația trebuie s-o depășească, el aparține vieții cu adevărat umane, fiindcă numai în război omul poate fi realmente dezinteresat. Filozofia germană, de la Hegel la Nietzsche și mai departe, a demonstrat o propensiune aparte pentru război. Am putea rezuma această atitudine spirituală în felul următor: războiul este natura nobilă; comerțul, civilizația josnică și vulgară.

---

[2] Vezi Leo Strauss, „Le nihilisme allemand", trad. O. Sedeyn, *Commentaire*, nr. 86, vara 1999, pp. 309–324. Această conferință din 1941, care nu era destinată publicării, reprezintă analiza cea mai profundă pe care o cunosc a contextului spiritual al nazismului. Mă inspir mult din ea aici.

Această dispoziție spirituală, care susținuse ceea ce trebuie numit militarismul german în vremea Imperiului, va cunoaște o radicalizare în urma experienței primului război mondial, sau în creuzetul acestei experiențe; ea se va transforma, spune Leo Strauss, în nihilism. „Experiența frontului" le va apărea multor tineri germani ca experiența umană decisivă, cea care face nule și, ca să spunem așa, ridicole toate celelalte experiențe ale vieții sociale, toate experiențele vieții civilizate. Această dispoziție și-a aflat o expresie extrem de frapantă în opera și viața unui scriitor-soldat — sau a unui soldat-scriitor —german, foarte apreciat în Franța și de altminteri un mare prieten al Franței: Ernst Jünger. Leo Strauss citează cîteva rînduri dintr-un eseu publicat între cele două războaie și care a avut un mare răsunet: „Ce fel de spirite sînt acelea care nu știu că nici un spirit nu *poate* fi mai profund și mai savant decît acela al *oricărui* soldat căzut oriunde în bătăliile de pe Somme sau din Flandra? Iată criteriul de care avem nevoie." Aceste cuvinte au fost scrise, în orice caz publicate, în 1931, cînd Marele Război se terminase de mai bine de zece ani!

Texte ca acesta de mai sus sugerează că nazismul nu poate fi definit în mod adecvat ca o „recădere" în barbarie, așa cum se face uneori. După primul război mondial, o parte deloc neglijabilă a tineretului german instruit, cea care-l citea de pildă pe Jünger, respinsese deliberat însuși principiul civilizației, în numele unei experiențe „autentice" ale cărei model și criteriu erau oferite de experiența frontului. Acești tineri nu erau toți — sau n-aveau să devină toți — naziști, nici vorbă. Jünger nu a fost niciodată nazist. Dar erau periculos de disponibili pentru orice aventură care promitea respingerea civilizației, a ordinii stabilite, a „sistemului". În acest sens, ei consimțeau dinainte la barbarie, o alegeau. Iar barbaria aleasă, dorită, este altceva, și mai rău, decît barbaria ca să spunem așa naturală ce precedă civilizația.

Se pune o întrebare. Din ce cauză acești tineri germani despre care vorbesc nu au devenit comuniști? La urma urmei,

comuniștii manifestau față de comerț și viața burgheză o ostilitate care, pare-se, nu lăsa nimic de dorit. Și dacă acești tineri aveau nevoie de aventură, de ce să nu se lanseze în aventura comunistă, în construcția omului nou? În multe țări europene, această perspectivă antrena spre adeziunea comunistă tineri și mai puțin tineri. Și în Germania, desigur, mișcarea comunistă a avut numeroși adepți. Dar ciudat în această țară este numărul de dușmani hotărîți ai lumii burgheze care nu numai că n-au devenit comuniști, ci, dimpotrivă, s-au dovedit dușmani înverșunați ai comunismului. În ochii lor, comunismul nu însemna răsturnarea capitalismului, ci apogeul său. Comunismul reprezenta pentru ei victoria definitivă, zdrobitoare, fără ieșire, a omului celui „mai vrednic de dispreț" despre care vorbea Zarathustra în opera lui Nietzsche, a „Ultimului Om", a omului necesităților și satisfacerii necesităților, a omului în întregime „economic".

În vreme ce disprețuiau și urau comunismul, erau impresionați și intimidați de el. Se întrebau neliniștiți dacă în fond comunismul nu deținea cheile viitorului, dacă civilizația modernă n-avea să se îndrepte irezistibil în direcția comunismului. De altfel, împărtășeau adesea cu comuniștii ideea că omul este o ființă „istorică", el „creîndu-se" în istorie. Sub privirea siderată a lumii burgheze — lașă și lipsită de inteligență —, comuniștii erau pe cale să pună stăpînire pe istorie. Trebuiau împiedicați cu orice preț, opunînd în acest scop revoluției comuniste o revoluție anticomunistă, omului necesităților omul riscului și al războiului. Această reacție la comunism nu era, în sine, lipsită de o oarecare legitimitate. În același timp, ea era dezechilibrată. Era oarbă la posibilitățile umane ale căror purtătoare mai erau încă regimurile democratice și liberale; era lipsită de orice idee vastă și complexă a umanității omului; se închidea în ea însăși în momentul istoric pentru un duel cu dușmanul său de moarte. Și se expunea deci să fie antrenată de logica duelului, care este imitarea dușmanului în ce are el mai rău și deriva spre extreme.

*

Aceste observații care, încă o dată, se referă la tineretul anticomunist și nihilist, nu la naziștii propriu-ziși, ne ajută să punem problema mimetismului dintre nazism și comunism. Nu mă refer aici la episoade particulare suscitate într-unul din regimuri de exemplul celuilalt. Numeroși istorici ne asigură, de pildă, că ideea „marilor epurări" i-a fost inspirată lui Stalin de acțiunea lui Hitler cu prilejul „nopții cuțitelor lungi". Vorbesc despre un mimetism esențial, cauzal, cum e cel afirmat de istoricul german Ernst Nolte, pentru care nazismul a fost în fond o replică la comunism, o replică nemăsurată și criminală, firește, totuși o replică.[3] Nolte a fost violent criticat în această privință. I s-a reproșat că-i acordă circumstanțe atenuante lui Hitler: Stalin începuse! Nu cred că Nolte a avut asemenea intenții. Dar este adevărat că, pornind de la elemente istorice autentice și asupra cărora are dreptate să atragă atenția, a construit o teză care nu poate fi susținută. Este de-a dreptul absurd să sugerezi că naziștii au ucis pentru că se simțeau direct amenințați de bolșevici, și ca să nu fie uciși ei înșiși. Ar însemna să adopți raționamentul criminalului ca să explici crima. Problema mimetismului trebuie examinată într-un mod mai puțin sumar.

Ce-i drept, comunismul oferea exemplul unei acțiuni îndrăznețe, ambițioase, extrem de violente, și care părea să reușească. Anticomuniștii au reacționat la această provocare potrivit calității lor sufletești: unii s-au străduit să păstreze sau să recupereze în gîndire și acțiune umanitatea omului amenințată, în ochii lor, de comunism; criminalii și-au extras de acolo tehnicile de manipulare și de violență pentru a-și îndeplini crimele concepute și voite de ei în-

---

[3] Ernst Nolte, *Der Europäische Bürgerkrieg, 1917–1945. Nazionalsozialismus und Bolschewismus*, 1987; trad. fr. Éd. des Syrtes, 2000. Vezi dezbaterea cu François Furet, în François Furet și Ernst Nolte, *Fascisme et communisme*, Plon, col. „Commentaire", Paris, 1998 [vezi și ed. rom.: *Fascism și comunism*, trad. de Matei Martin, prefață de Mircea Martin, Univers, București, 2000 — *n.t.*].

șiși. Nu putem exclude că a existat o anumită „emulație în crimă", dar asta nu reprezintă cîtuși de puțin o circumstanță atenuantă pentru nazism. Cel care imită crimele dușmanilor săi pe care-i denunță drept criminali, care le supralicitează chiar crimele, se vrea și se declară mai rău decît ei.

*

Anticomunismul, nihilismul despre care am vorbit este un fenomen intelectual și spiritual. Acești anticomuniști — studenți, scriitori, militari — nu erau în mod special amenințați în interesele lor personale imediate de comunism. Dar diversele crize economice și sociale ale anilor '20 și '30 au provocat proletarizarea unei părți importante a claselor de mijloc și a poporului independent în majoritatea țărilor Europei. Aceste populații au reacționat la amenințarea declasării votînd în mare măsură pentru partidele fasciste sau naziste, care, fiind dușmanii partidelor proletare, le-ar fi protejat — credeau ele — de proletarizare. Astfel, fasciștii și naziștii au reușit să exploateze politic teama de comunism foarte răspîndită în rîndurile societății.

Ne putem întreba din ce cauză păturile sociale amenințate de proletarizare au reacționat la destinul impus de capitalism întorcîndu-se împotriva comunismului. Deoarece comunismul făcea definitiv un destin pe care, în capitalism, îl puteai spera provizoriu. De altfel, nazismul se proclama deopotrivă anticapitalist și anticomunist. El denunța *Zinsknechtschaft*, servitutea dobînzii, sau a ratei dobînzii. Pretindea că restabilește fermele ereditare, *Erbhof*, că-i apără pe micii comercianți și antreprenori împotriva concernurilor etc. A-i vota pe naziști însemna a vota împotriva comunismului *și împotriva capitalismului*. Firește, exista în asta ceva forțat, artificial. Care era a treia cale propusă? Nazismul nu propunea o a treia cale: în esență, conserva capitalismul ca atare. Dar respingea printr-o singură mișcare și comunismul, și capitalismul, disprețuind acel segment al populației care, în ochii unei importante părți a opiniei publice, constituia într-un fel „factorul comun" între comunism și capitalism, și anume evreii. Era greu de articulat în termeni raționali o a

treia cale care să nu fie nici comunistă, nici capitalistă. Dar de vreme ce comunismul și capitalismul erau amîndouă prezentate ca „întreprinderi evreiești" la fel de preocupate să exproprieze și să spolieze poporul german, devenea ușor să fii în același timp anticomunist și anticapitalist, era suficient să fii antisemit. Intervine aici un mecanism simplu, dar fatal, asupra căruia vreau să vă atrag atenția. În acea epocă tulbure, numeroși germani — și fenomenul se regăsea desigur și în alte țări europene — erau deopotrivă anticomuniști și anticapitaliști. Ei bine, își rezolvau confuzia intelectuală, sau aveau sentimentul că o rezolvă, abandonîndu-se antisemitismului: balansierul neliniștii și mîniei lor, oscilînd permanent între anticapitalism și anticomunism, trecea neîncetat prin acest „factor comun" pe care-l reprezentau evreii. Mulți naziști erau ei înșiși prinși în acest mecanism pe care-l exploatau de altfel cu un cinism desăvîrșit. Dar înainte de a examina antisemitismul nazist, trebuie să spun cîteva cuvinte cu privire la „concepția despre lume" nazistă, fiindcă țineau foarte mult să aibă una.

*

Am spus de la început, în adîncul nihilismului care a pregătit drumul nazismului se află refuzul hotărît, disprețuitor, violent față de civilizație. Respingerea civilizației „josnice" în numele naturii „nobile". Dar despre ce natură e vorba aici? Nu e natura în sensul antic, în sensul aristotelic, apoi creștin, al termenului, acel ansamblu ierarhizat de forme care culminează în Idee, Rațiune sau Dumnezeu, care culminează deci în Pace. Este o natură sinonimă cu războiul, care este Războiul. Ne gîndim, bineînțeles, la „starea de natură" a lui Thomas Hobbes, care este „războiul fiecărui om împotriva fiecărui altul". Dar, la Hobbes, viața în starea de natură era „solitary, poor, brutish, nasty ans short"[4], pe scurt, insuportabilă, și de aceea oamenii ieșeau din starea de na-

---

[4] *Leviathan*, cap. XIII („Singuratică, sărmană, ticăloasă, crudă și scurtă" — vezi *Filozofia politică a lui Thomas Hobbes*, volum coordonat de Emanuel-Mihail Socaciu, Polirom, Iași, 2001, p. 39 — *n.t.*).

tură pentru a construi civilizația. Oamenii despre care vorbesc vor *să regăsească* starea de natură, starea de război, autenticitatea stării de război, dacă se poate spune astfel, împotriva artificiului civilizației. În fond, exact opusul lui Hobbes.

Mai există o altă diferență, foarte importantă și ea. Starea de natură hobbesiană implică o experiență decisivă a egalității: războiul fiecărui om împotriva fiecărui altul îl face pe fiecare să descopere că este *și el* amenințat, că este amenințat în aceeași măsură ca oricare altul. Potrivit memorabilei expresii a lui Hobbes, cel mai slab este întotdeauna capabil să-l ucidă pe cel mai puternic.* Descoperindu-și vulnerabilitatea egală, ființele umane descoperă rădăcina egalității lor. Și pentru că se descoperă egali, sînt capabili mai apoi să ajungă la un acord în edificarea ordinii politice pașnice și civilizate.

Pentru noii adepți ai naturii despre care vorbesc, starea de natură este esențialmente inegalitară. Lăsată în voia ei, natura îi face să triumfe pe cei puternici. Este reluată aici o faimoasă teză, veche de pe vremea lui Callicles, potrivit căreia civilizația este un șiretlic al celor slabi pentru a și-i supune pe cei puternici. Dar la această idee veche se adaugă o idee recentă, științifică, biologică: cea a „luptei pentru supraviețuire" (*struggle for life*), pe care Darwin și discipolii săi au așezat-o la baza teoriei lor despre Evoluție. Vechiului resentiment calliclean împotriva civilizației care maschează și strivește adevăratele diferențe naturale i se adaugă noua idee conform căreia supraviețuirea celui mai capabil reprezintă însăși legea vieții. Prin urmare, eliminîndu-i pe cei slabi îi facem vieții cel mai bun serviciu. Cine ucide, ajută viața și lucrează în folosul umanității. Această utilizare perversă a darwinismului va juca un rol central în autojustificarea nazistă.

---

* „... în ceea ce privește forța trupului, cel mai slab are destulă ca să-l omoare pe cel mai puternic, fie printr-o uneltire secretă, fie prin unirea cu alții aflați în aceeași primejdie" (vezi *Leviathan*, cap. XIII, „Despre condiția naturală a omenirii, în ce privește fericirea și mizeria ei", în *Filozofia politică a lui Thomas Hobbes*, ed. cit., p. 37). (*N.t.*)

Tocmai am vorbit despre utilizarea perversă a darwinismului, și nu e nevoie să insist asupra acestui aspect. Trebuie subliniat în general răsturnarea noțiunii de natură de către naturalismul nazist. În concepția tradițională, natura, în special sub forma „legii naturale", implică o limită a arbitrarului uman, a voinței umane: dacă există o „natură umană", dacă există „o lege naturală", oamenii nu pot face ce vor. Aici, dimpotrivă, natura este astfel concepută încît voința umană poate face ce vrea din natură, din moment ce ea e considerată a fi a „celor slabi", iar voința a „celor puternici".

În această reprezentare a unei lupte pentru supraviețuire în care răzbesc doar cei mai capabili, principalul protagonist nu este individul, ci „rasa". Pot fi foarte scurt în acest caz. Și aici, naziștii reiau o noțiune banală a antropologiei moderne. Că există rase, că acestea sînt în anumite privințe inegale, că se află în orice caz în stadii inegale de dezvoltare — era o idee răspîndită în secolul al XIX-lea și la începutul secolului XX. Dar nazismul absolutizează ideea de rasă pînă cînd distruge însăși ideea de specie umană, sau de gen uman.

*

Antisemitismul nazist poate apărea ca un caz particular al rasismului nazist, evreii reprezentînd atunci nivelul cel mai de jos din ierarhia raselor, nu numai o rasă care trebuie supusă, ca slavii, ci una care trebuie complet eliminată. În același timp, antisemitismul este atît de central în nazism, atît de obsesiv, încît nu poate fi considerat doar o particularizare a rasismului. Mai degrabă, rasismul ar trebui considerat aici o „generalizare" a antisemitismului. Oricum, antisemitismul este centrul de gravitate al nazismului, locul de unde pornește totul și la care se întoarce totul. Veți spune că este un lucru evident. Însă unii istorici vor să vadă în „soluția finală", în distrugerea evreilor din Europa rezultatul unei înlănțuiri de circumstanțe legate de război, mai curînd decît efectul unui plan deliberat. Cred că această teză „funcționalistă" nu poate fi susținută, și că teza „intenționalistă" este singura admisibilă. Nu ucizi șase mili-

oane de persoane în trei ani — dintre care majoritatea femei, copii și bătrîni fără potențial militar — ca urmare a unei înlănțuiri de circumstanțe.

Rămîne întrebarea centrală, rămîne misterul: de unde vine această ură ucigașă față de evrei? Bineînțeles, naziștii nu au inventat antisemitismul. În același timp, s-ar părea că antisemitismul nazist nu poate fi socotit un caz particular, și deosebit de virulent, al unui antisemitism general și difuz. Știți că în general se face distincția între antisemitism și antiiudaism.[5] Prin „antiiudaism" se înțelege ostilitatea tradițională față de evrei așa cum se manifesta ea în lumea creștină din motive inițial religioase. Acest antiiudaism presupune și produce separația: evreii trăiesc în ghetouri. El se transformă în antisemitism — sau antisemitismul apare — cînd, o dată cu Revoluția franceză și urmările sale, evreii se emancipează și ajung să participe la viața publică. Antisemitismul este o reacție la emanciparea și asimilarea evreilor. De ce această reacție?

Cu greu se poate răspunde satisfăcător la această întrebare. De altminteri, dacă oferim un răspuns, dacă explicăm antisemitismul într-un mod cu adevărat satisfăcător, oare nu-l justificăm într-o anumită măsură? Nu e decît un caz particular, dar unul excepțional și culminant, al explicării răului.

Am dat deja un element de răspuns atunci cînd am spus că antisemitismul oferea un fel de sinteză a două pasiuni politice și sociale altminteri contradictorii, anticomunismul și anticapitalismul. Într-o prelegere anterioară, am evocat o perspectivă mai amplă. Evreii jucau un rol vizibil în anumite evoluții tulburătoare ale lumii moderne: procese financiare, procese de opinie, procese intelectuale, toate aceste procese care fac din societatea modernă o rețea oarecum invizibilă sau insesizabilă. Această invizibilitate, această insesizabilitate reprezintă un factor de neliniște. Am spus de mai multe ori că societatea modernă punea în locul poruncii comerțul, și că estomparea poruncii era tulburătoare: oa-

[5] Vezi Léon Poliakov, *Le Mythe aryen*, Calmann-Lévy, Paris, 1971.

menii vor să știe *cine guvernează*. Dar cînd de fapt *nimeni* nu guvernează? Atunci apare la unii dorința irezistibilă de a-l *identifica* pe cel ce guvernează societatea pe care nimeni nu o guvernează. Cine guvernează? Răspuns: evreii. Evreii, „regii epocii", potrivit titlului uneia din primele cărți care exprimă antisemitismul modern. Bineînțeles, acest răspuns este fals, mai precis „iluzoriu", în sensul că traduce o dorință și răspunde anxietății sociale, putînd deveni cu ușurință delirant.

Să admitem această analiză, veți spune. Din ce cauză puterea invizibilă este atribuită evreilor, mai curînd decît altor grupuri sau segmente ale populației? De fapt, sînt adesea incriminate și alte grupuri: iezuiții, francmasonii, capitaliștii etc. Dar fantasma puterii invizibile revine mereu irezistibil la evrei, pentru că istoria modernă a evreilor pare să ofere modelul procesului general: evreii, asimilîndu-se, dispar ca evrei, în momentul în care puterea vizibilă a poruncii tinde să se estompeze. Astfel, evreii în special par să vrea să devină invizibili în clipa în care puterea în general devine invizibilă. Așadar, această putere invizibilă este puterea secretă a evreilor. Aceasta este concluzia anxietății și a fantasmei.

Un alt element important: politica democratică în secolele XIX și XX este „teritorializantă". Ordinea aristocratică și religioasă tradițională traversa — sau ignora — frontierele. Noua ordine națională are o conștiință acută a teritoriului și a frontierei. În ciuda eforturilor lor sincere de a se „naționaliza", în ciuda patriotismului lor în fiecare din țările lor europene, evreii apar ca „transnaționali", sau „fără patrie", *heimatlos*.

O ultimă observație care o să vi se pară poate exagerat de subtilă. Ea este în orice caz paradoxală. Naționalismul modern afirmă particularitatea națiunii ca atare. Dar în contextul modern, democratic, este greu să rămîi la o singură particularitate, să afirmi doar particularitatea: universalitatea a fost pe deplin scoasă la iveală. Umanitatea, ca ansamblu al ființelor umane, a fost ca să spunem așa definitiv explicitată. Cum ar putea simpla particularitate a națiunii

— chiar dacă această națiune ar fi atît de admirabilă pe cît îi place naționalistului să creadă — să facă față universalului? Națiunea particulară trebuie să aibă o sarcină universală. Această sarcină națională poate fi într-adevăr universală — și este propunerea de civilizație pe care fiecare națiune o adresează celorlalte. Dar această cale înaltă e greu de menținut. Există o cale joasă care tentează. Printr-o răsturnare perversă, antisemitismul oferă naționalismului celui mai mărginit ceea ce ar părea că-i lipește cu desăvîrșire: un universalism, sau un soi de universalism — un universalism caricatural, strîmb, inversat, desigur, dar totuși un soi de universalism. Dacă evreii sînt dușmanii speciei umane, naziștii, dîndu-și ca primă sarcină distrugerea evreilor, înfăptuiesc binele umanității și sînt niște buni servitori ai universalului. Declarîndu-i pe evrei dușmani ai speciei umane, „particularismul" nazist ajunge la universalismul de care este capabil. În acest sens, antisemitismul este universalismul naziștilor.

*

Lagărul de exterminare este expresia totodată primă și ultimă a proiectului nazist, adevărul său. S-a remarcat, pe bună dreptate, că lagărul nazist pune în scenă și în practică atotputernicia pe care un grup de oameni și-o atribuie față de celelalte ființe umane, dominația totală. Dominația pe care o pune în practică lagărul este diferită de toate celelalte dominații. Nu e dominația învingătorului, așa cum se manifesta ea de pildă în triumful roman, în care învingătorul se bucură să-și vadă victoria recunoscută de cel învins; nu e nici dominația sadicului, căruia îi place să-l facă pe altul să sufere, chiar dacă sadismul individual și-a găsit un vast cîmp de acțiune în interiorul lagărelor. E vorba de a duce la bun sfîrșit, dar ca pe o sarcină dezinteresată, ca pe o îndatorire austeră, ca pe un program științific, dezumanizarea omului, de a-i aduce pe unii oameni la adevărul proclamat de doctrina nazistă, și anume că nu sînt oameni, ci animale, și anume niște animale dăunătoare. Există aici un demers inimaginabil, al cărui prim impuls scapă pri-

virii umane: e vorba, ca să spunem așa, de a-l „decrea" pe om. Primo Levi a descris cu o admirabilă simplitate această întreprindere de dezumanizare:

> Nu avem răgazul să ne dezmeticim că ne și pomenim afară, în zăpada albăstruie și înghețată a zorilor; desculți, goi, cu toate lucrurile în mînă, trebuie să alergăm pînă la o altă baracă, la o sută de metri depărtare. Aici ni se dă voie să ne îmbrăcăm.
>
> Cînd am sfîrșit, am rămas fiecare în colțul nostru fără să îndrăznim a ridica ochii unii la alții. N-avem oglindă să ne privim, dar înfățișarea noastră ne stă înainte, reflectată într-o sută de fețe livide, pe chipul a o sută de marionete mizere și sordide. Iată-ne transformați în fantomele pe care le zărisem cu o seară mai înainte.
>
> Abia atunci ne-am dat seama pentru prima data că limba noastră nu are cuvinte pentru a exprima această ofensă: desființarea unui om. Într-o clipă, cu o intuiție aproape profetică, ni s-a dezvăluit realitatea: am ajuns la fund. Mai jos decît atît nu poți să ajungi: nu există o condiție omenească mai mizeră; nici nu e de conceput. Nimic nu mai e al nostru: ne-au luat hainele, pantofii, pînă și părul; dacă am vorbi nu ne-ar asculta, și dacă ar încerca să ne asculte, nu ne-ar înțelege. Au să ne ia și numele [...].
>
> Închipuiți-vă însă un om căruia, o dată cu persoanele dragi, îi sînt luate casa, obiceiurile, hainele, în sfîrșit totul, literalmente tot ce posedă: va fi un om gol, redus la suferință și nevoie, care a uitat de demnitate și discernămînt, întrucît se întîmplă foarte ușor ca omul care a pierdut totul să se piardă și pe el însuși; în așa măsură încît vei putea, cu inima ușoară, să hotărăști viața sau moartea lui dincolo de orice simțămînt de afinitate omenească, în cel mai fericit caz, pe baza unei simple aprecieri a utilității. Se va înțelege atunci dubla semnificație a termenului „Lagăr de exterminare" și va fi limpede ce vrem să spunem cu cuvintele: „a zace la fund"[6].

---

[6] Primo Levi, *Mai e acesta oare un om?*, în românește de Doina Condrea-Derer, Univers, București, 1974, pp. 32–33.

CAPITOLUL XVI

Domnia dreptului

I

Printre iluziile care ne ispitesc lenea, nici una nu e mai prezentă astăzi decît aceasta: dreptul trebuie să fie, și va fi din ce în ce mai mult, singurul regulator al vieții sociale. Este urgent să scoatem la iveală vacuitatea acestei iluzii.

Ce este o iluzie? În sensul cel mai larg — și așa o înțeleg eu —, o iluzie este o reprezentare legată de o dorință. Dar despre ce dorință e vorba? La urma urmelor, dacă vorbim despre drept, a dori ca relațiile umane să fie organizate, reglate conform dreptului constituie însuși proiectul civilizației, care nu are nimic iluzoriu. Vorbim astfel despre „drept roman", sau despre „drept germanic", sau despre *common law*, ca despre niște mari realizări ale civilizației. Dar am în vedere ceva mai specific, care caracterizează situația contemporană: nu numai dorința ca dreptul să domnească, ci să domnească *singur*. Într-o formulă energică, Immanuel Kant scria deja în 1795: „Natura *vrea* irezistibil ca, în cele din urmă, dreptul să rămînă puterea supremă."[1] Am ezita, firește, să spunem că „natura vrea" una sau alta, dar fără nici o îndoială *noi* vrem ca „în cele din urmă dreptul să rămînă puterea supremă". Și mulți dintre noi sînt convinși că mișcarea istoriei ne poartă *irezistibil* în această direcție. Voința și convingerea contemporane comportă numeroase aspecte, pe care vom încerca să le desprindem, dar există două care ne vin imediat în minte, două motive ale entuziasmului nostru pentru drept.

---

[1] Vezi Kant, „Spre pacea eternă. Un proiect filozofic", în *Scrieri moral-politice*, trad. de Rodica Croitoru, Editura Științifică, București, 1991, p. 411.

Primul este vechi, datează de la originile înseși ale regimului democratic modern. Așa cum am avut ocazia să vedem mai în detaliu, umanitatea modernă s-a declarat majoră declarîndu-și drepturile, drepturile omului. Oamenii nu se nasc supuși legii, legii strămoșilor sau legii divine, în general legii „superiorilor", ei „se nasc și rămîn liberi și egali în drepturi". Omul este ființa care are drepturi. Firește, e o cale lungă de la proclamarea acestor drepturi la punerea lor în practică și la garantarea lor de către instituții stabile, dar în fond e natural ca niște societăți născute sub semnul drepturilor omului să sfîrșească prin a pune în mod explicit dreptul în centrul acțiunii și al conștiinței lor, prin a se vrea niște societăți guvernate în întregime de către drept.

Al doilea motiv are o origine mult mai recentă: el se leagă de slăbirea reglementărilor statale naționale și a suveranităților politice teritoriale, această mișcare de mare amploare pe care o rezumăm prin cuvintele „globalizare" sau „mondializare". S-ar părea că viața noastră se desfășoară tot mai mult în cadrul acestei societăți civile mondiale compuse din indivizi, întreprinderi, organizații neguvernamentale de tot felul, în special umanitare — o societate civilă mondială, în orice caz transnațională, reglată din ce în ce mai mult de instituții nestatale și nepolitice, tribunale sau corpuri cvasijudiciare menite să asigure respectarea libertății comerțului, a regulilor concurenței, a drepturilor omului în general, pe scurt, a ordinii dreptului, adăugînd aici agențiile de *rating* și cabinetele de arbitraj. Acestea din urmă nu sînt niște tribunale, ele se substituie chiar tribunalelor cînd, de pildă, două întreprinderi, mai degrabă decît să meargă în justiție, le încredințează sarcina de a le descurca și regla diferendele; dar contribuie mai mult decît instituțiile judiciare propriu-zise la dezetatizarea și depolitizarea regulilor vieții sociale.

Astfel, e destul de natural ca, trăind de două secole sub autoritatea spirituală a drepturilor omului și de ceva vreme sub logica funcțională a „mondializării" — adică a civilizației fără frontiere —, să ne imaginăm tot mai mult viața

socială într-o perspectivă juridică în sensul larg al cuvîntului, trebuind adică să fie organizată tot mai exclusiv conform regulilor dreptului administrate și garantate de judecători sau cvasijudecători. Dar din ce cauză un proces care pare atît de natural a luat atîta timp? Știm răspunsul: pentru că, vreme de două secole, să spunem de la Revoluția franceză la al doilea război mondial, europenii au vrut să realizeze drepturile omului în cadrul și prin intermediul statului național suveran — acel stat național suveran pe care progresele dreptului și ale societății civile sînt pe cale să-l erodeze și poate în cele din urmă să-l distrugă, nelăsînd din el decît o cochilie goală. Astfel, părinții noștri au pretins că „fac reale" drepturile omului prin mijlocirea acestui stat suveran care ni se pare acum principalul dușman al acestor drepturi, sau, în orice caz, de care vrem ca drepturile omului să fie independente: ne imaginăm o lume în care dreptul ar fi garantat fără mijloacele statului național. Voi examina mai întîi istoria și sensul acestei transformări *în interiorul* statelor: cum am ajuns să considerăm „guvernarea judecătorilor" drept maniera cea mai bună, cea mai civilizată de a regla viața comună. În următoarea prelegere, voi analiza ordinea internațională: dacă statele suverane slăbesc, dacă tind să se transforme în cochilii goale, se pare că se impune, sau cel puțin se apropie, perspectiva unei ordini internaționale care scapă logicii interstatale — logica independenței, a concurenței și, în cele din urmă, a războiului —, a unei ordini internaționale fondate în fine pe un veritabil *drept internațional*, adică nu un drept interstatal, ci un drept cu adevărat *cosmopolitic*, ai cărui subiecți nu mai sînt statele, ci indivizii și grupurile aparținînd sau nu statelor, care au drepturi pur și simplu fiindcă sînt ființe umane.

*

Am spus la început că era în fond destul de natural ca societățile născute sub semnul drepturilor omului să sfîrșească prin a pune dreptul în centrul acțiunii și al conștiinței lor, prin a se vrea societăți guvernate în întregime de

către drept. Argumentul este foarte plauzibil, dar totodată și înșelător, fiindcă, istoric și politic, lucrurile nu s-au petrecut așa. Într-un cuvînt: drepturile omului s-au impus mai întîi împotriva dreptului, prin intermediul statului.

Statul modern, statul Luminilor, și-a opus legea rațională, sau care se voia ca atare, jurisprudenței presupuse iraționale — încîlceala de drepturi „feudale", ecleziastice, familiale, de drepturi „cutumiare", care se aplicau pentru că erau în vigoare, fiind primite de la generațiile trecute și încorporînd tocmai „jurisprudența" lor. Existau mai multe drepturi, drepturi din surse diverse, și asta constituia o sursă de confuzie și de abuzuri. Dreptul se năștea în diferite locuri. De acum înainte, regula, legea, se naște într-un singur loc, un loc al puterii statului, locul unde statul legiferează: Consiliul regelui sau al Parlamentului, sau regele în Parlamentul său (*King-in-Parliament*), Adunarea națională... Unicitatea locului, a sursei regulii, garantează imparțialitatea și raționalitatea regulii.

În doctrina lui Hobbes această logică a statului poate fi văzută cel mai limpede. Rezum foarte pe scurt esența argumentului hobbesian. *În mod natural*, oamenii trăiesc într-o stare de război, care este războiul tuturor împotriva tuturor. Acest război ține de faptul că ființele umane doresc aceleași lucruri, și sînt deci concurente, sînt orgolioase, așadar fiecare persoană vrea să fie cea dintîi, își fac idei diferite despre adevărul pe care vor să și-l impună unele altora. Consecința acestui război este că oamenii trăiesc într-un permanent pericol: am citat deja celebrele cuvinte, viața în stare de natură este *solitary, poor, brutish, nasty and short*.

Oamenii își riscă viața și descoperă atunci că vor mai presus de orice să trăiască, nu se pot împiedica să vrea asta. Ei riscă să piardă puținul pe care-l au și descoperă că vor să păstreze puținele lucruri pe care le posedă, și nu se pot împiedica să vrea să le păstreze — să vrea să păstreze și chiar să-și sporească avutul. Își riscă libertatea și descoperă că vor să-și păstreze libertatea, și nu se pot împiedica să vrea s-o păstreze. Războiul fiecăruia împotriva celuilalt îi face pe oa-

meni să reflecteze la condiția tuturor, care se dovedește a fi o condiție comună sau egală: ei se descoperă *în egală măsură* amenințați în viața, proprietatea și libertatea lor. A trăi, a păstra și a-și spori chiar proprietatea, a-și apăra libertatea, reprezintă drepturile lor: descoperindu-se la fel de amenințați în drepturile lor, ei descoperă că au drepturi egale. Doresc deci cu toții, așa cum sînt, să-și vadă garantate aceste drepturi. Cum pot fi garantate, protejate drepturile membrilor societății? Construindu-se *deasupra* societății un loc *separat*, un loc *neutru*, care va fi ocupat de *suveran*, un suveran în mod necesar *absolut*. A spune că dreptul suveranului este absolut înseamnă a spune că el *nu se poate compara* cu nici unul dintre ceilalți membri ai societății, că are esențialmente cîștig de cauză față de oricare alt membru al societății — ca asul la belotă.* Dacă lucrurile nu ar sta astfel, dacă puterea suveranului n-ar fi capabilă să strivească orice putere interioară din societate, membrii societății nu ar mai putea pur și simplu ieși din starea de război. Acesta este, în linii mari, resortul doctrinei hobbesiene, dar și construcția statului modern.

Se impun aici două observații, decisive pentru argumentația noastră. Prima este că statul suveran reprezintă instrumentul protejării drepturilor. El este suveran pentru a avea forța de a le proteja. Mai exact, un stat suveran este necesar pentru a garanta drepturi *egale*. Bineînțeles, un asemenea stat este în același timp periculos pentru drepturile și libertățile membrilor societății, pentru că are mult mai multă forță decît oricare altă putere socială. Sîntem astăzi, și pe bună dreptate, foarte sensibili la acest al doilea aspect al problemei, la modul în care statul pune în pericol drepturile. Nu trebuie să uităm totuși primul aspect: fără un stat suveran, logica în mod natural inegalitară a societății are irezistibil cîștig de cauză. Asta nu înseamnă, firește, că statul

* Vezi *Leviathan*, cap. XVII, „Despre cauzele, nașterea și definiția comunității civile", în *Filozofia politică a lui Thomas Hobbes*, ed. cit., p. 72. (*N.t.*)

suveran ar fi singurul garant al egalității drepturilor, dar el este garantul în ultimă instanță, pentru că are monopolul forței publice. Asta s-a întîmplat în Statele Unite în anii '60, cu ocazia „mișcării drepturilor civice": niciodată egalitatea drepturilor civice pentru negri n-ar fi fost obținută în sud dacă n-ar fi fost impusă de *forța publică* a statului federal. Am putea spune că, în regimul modern, statul și drepturile sînt solidare și adversare, dar adversare ca o consecință a acestei solidarități inițiale. Aceasta e prima remarcă.

A doua remarcă e mai tehnică. Hobbes critică drepturile cutumiare, jurisprudența, *common law*, puterile sociale, ceea ce le va apărea revoluționarilor noștri ca dezordinea societății feudale și a Vechiului Regim, în virtutea unei logici juridice. Pentru a depăși conflictele care se nasc inevitabil în societate, este nevoie de un loc neutru, am mai spus, între părțile în conflict, în esență superior lor și ale cărui decizii li se impun fără drept de apel; este nevoie de un arbitru suprem, adică de un judecător suprem. Ceilalți judecători, și în general celelalte forțe, nu au putere decît din însărcinarea — sau cu permisiunea — judecătorului suprem. Ceilalți judecători și celelalte puteri, ecleziastice sau laice, invocă un adevăr, adevărul juridic al *common law* sau al adevărului religios conținut în dogmele profesate: aceste diverse adevăruri nu pot constitui legea supremă a societății, pentru că sînt diferite și pentru că fiecare are o interpretare contestată și incertă. Legea supremă a societății constă deci în faptul că judecătorul suprem, suveranul — și numai el — spune ce este legea. Potrivit formulei decisive a lui Hobbes, *auctoritas, non veritas, facit legem*.

Putem rezuma aceste două observații în felul următor. Statul modern are drept rațiune de a fi, sau drept finalitate, protejarea drepturilor; el se dezvoltă și acționează conform unei logici arbitrale, sau judiciare. În acest sens, fenomenul contemporan despre care am vorbit la început — dreptul ce pretinde să fie singurul regulator al societății — se găsește în continuitatea naturală a statului modern ca stat-arbitru, dar cu prețul unei răsturnări. Suveranului care ros-

tește dreptul îi succedă sau vrea să-i succeadă dreptul suveran. În definitiv: am mers — sau vrem să mergem — de la suveranul judecător la judecătorul suveran.

*

Dar între aceste două formule extreme, sau între perioadele pe care ele le definesc, a prevalat multă vreme un cu totul alt ideal al dreptului și al locului său în societatea liberă: idealul separației puterilor, ideal care încă mai este al nostru, cel puțin în principiu. Separația puterilor trebuie să permită rezolvarea problemei lăsate în suspensie de Hobbes: cum să evităm ca puterea statului, construită pentru a proteja societatea, să nu se întoarcă împotriva ei, oprimînd-o? Ei bine, „divizînd-o" sau „distribuind-o". Divizînd — sau distribuind — puterea statului în trei puteri: puterea legislativă, puterea executivă, puterea judecătorească. După cum se știe, Montesquieu a analizat în maniera cea mai riguroasă și mai ingenioasă mecanismul separației și, prin urmare, al distribuției puterilor. Am vorbit despre asta cu prilejul celei de-a doua prelegeri. Mai exact, am vorbit despre jocul dintre puterea executivă și puterea legislativă. N-am spus aproape nimic despre puterea judecătorească. Este momentul să revenim la ea.

Ne înșelăm adesea în privința tezei lui Montesquieu, sau ne facem o idee confuză despre ea. Pentru el, nu există *puterea* judecătorească. Forma și funcția acesteia depind de regimul politic. În regimul monarhic, în Franța lui Montesquieu, în care regele deține puterea executivă și puterea legislativă, este important ca puterea judecătorească să fie cu adevărat o putere distinctă și consistentă, în lipsa căreia regimul ar fi despotic: nu numai că parlamentele, compuse din judecători proprietari ai sarcinilor lor, îi judecă pe particulari, dar ele trebuie să fie „depozitarul legilor fundamentale" ale statului.[2] În regimul republican modern, adică în regimul „englez", funcția și natura puterii judecăto-

[2] *Despre spiritul legilor*, II, 4, ed. rom. cit., p. 28.

rești sînt foarte diferite. Libertatea este acolo produsă și garantată, am văzut, prin jocul celorlalte două puteri și prin efectele induse de acest joc. Puterea judecătorească nu e așadar păstrătoarea libertății, ca în monarhie. Ba chiar, pentru a ajuta libertatea, ea trebuie într-un fel să dispară ca putere. Acest lucru este posibil fiindcă, într-un asemenea regim, pe de o parte legile sînt fixe și clare, și deci necesitatea de a interpreta legile este redusă la minimum[3]; pe de altă parte, judecata e făcută de jurați, adică de persoane „alese din corpul poporului" și care se întorc în societate o dată ce judecata s-a încheiat. Astfel, dreptatea a fost împărțită fără ca judecătorii să joace un rol efectiv în proces. Montesquieu își rezumă analiza într-un celebru pasaj: „În felul acesta, puterea judecătorească, atît de temută de către oameni, nefiind legată nici de o anumită categorie socială, nici de o anumită profesiune, devine, ca să spunem așa, invizibilă și nulă. Oamenii nu mai au necontenit pe judecători înaintea ochilor și se tem de magistratură, nu de magistrați."[4]

Aceste considerații ale lui Montesquieu sînt extrem de interesante pentru subiectul nostru. Bineînțeles, ele sînt destul de inexacte istoric: judecătorii jucau un rol mai mare și, prin urmare, jurații un rol mult mai mic în Anglia secolului al XVIII-lea decît spune aici Montesquieu. Nici urmă de *hanging judge* în paginile consacrate Constituției Angliei! Dar aceste inexactități sînt deliberate. Se pune problema de a schița mecanismul ideal al regimului republican reprezentativ. După cum vedem, un asemenea regim ignoră ceea ce noi numim „puterea judecătorilor". E un fapt surprinzător, pentru că am învățat să punem semnul egalității între regimul liberal și puterea judecătorilor, să măsurăm calitatea unui regim liberal după cantitatea de putere a judecătorilor. Montesquieu este analistul cel mai subtil și teoreticianul cel mai competent al liberalismului, și totuși vrea să re-

---

[3] „Cu cît forma de guvernămînt se apropie mai mult de republică, cu atît mai constant devine felul de a împărți dreptatea" (*ibid.*, VI, 3, ed. rom. cit., p. 98).

[4] *Ibid.*, XI, 6, ed. rom. cit., p. 197.

ducă la minimum puterea judecătorilor, să o facă, așa-zicînd, „invizibilă" și „nulă". De ce? Pentru că „puterea judecătorească" este „temută". Diferența de percepție între el și noi este frapantă: puterea care ni se pare cea mai inofensivă, în fapt cea mai salutară, este aceea care, în ochii lui Montesquieu, devine intrinsec cea mai redutabilă, chiar dacă ar admite fără nici o îndoială că e necesară, așadar salutară.

Montesquieu ar fi surprins să vadă că țările Europei se entuziasmează astăzi pentru puterea judecătorească, dar n-ar fi surprins că țara liberă care îi acordă cea mai multă putere, Statele Unite ale Americii, este și cea în care există, de departe, cei mai mulți cetățeni în închisoare sau sub control judiciar. Notez în treacăt: dacă nu ne temem de puterea judecătorească e fiindcă aceasta ignoră, în principiu, arbitrarul, mărginindu-se „să aplice legea". Fie, dar virtutea sa riscă să devină viciu, absența sa de arbitrar să devină rigiditate mecanică — o rigiditate mecanică producînd efecte cumulative destul de perverse, așa cum vedem în Statele Unite, unde anumite legi federale, sau ale statelor, sînt atît de clare și de riguroase, atît de „constante", ar spune Montesquieu, încît judecătorii nu pot decît să le aplice cu strictețe, fiind astfel obligați să trimită în închisoare pentru zece sau doisprezece ani, fără posibilitatea de scurtare a pedepsei, pe autorii unor delicte minore, atunci cînd ele sînt legate de droguri, sau, ca în cazul Californiei, să condamne la închisoare pe viață fără posibilitatea unei eliberări anticipate pe cei aflați la a doua recidivă, chiar dacă nici acestea nu sînt decît niște delicte minore. Se va spune că nu putem vorbi aici de excese ale puterii judecătorești, pentru că aceste legi nesăbuite sînt votate de legiuitori și pentru că judecătorii, așa cum am subliniat, nu fac în acest caz decît să le aplice. E adevărat, dar asta înseamnă că puterea legislativă încredințează puterii judecătorești grija de a rezolva anumite probleme sociale exercitînd o represiune pe care mulți o consideră excesivă. Astfel se realizează o posibilitate pe care Montesquieu nu pare s-o fi luat în calcul: pentru că puterea judecătorească este „invizibilă", i se încredințează o sarcină „de temut".

*

Orice s-ar putea spune despre aceste ultime considerații, un lucru e de acum clar: promovarea puterii judecătorești nu se înrădăcinează nici în matricea statului suveran, nici în cea a statului liberal ca atare. Atunci de unde vine? Ea derivă, răspunde Philippe Raynaud, „din experiența politică a regimurilor liberale, în special a celor rezultate din tradiția anglo-saxonă"[5]. El subliniază rolul decisiv al revoluției și al experienței constituționale americane. Ce-i este propriu acestei experiențe constituționale? Cu siguranță multe lucruri, dar Raynaud subliniază două dintre ele. Pe de o parte, spre deosebire de francezi și de englezi, americanii au fost aproape de la început sensibili la virtualitățile despotice ale reprezentării, adică ale puterii legislative: colonii din America se simțeau victimele Parlamentului de la Londra care avea misiunea să-i „reprezinte" fără ca ei să aibă „reprezentanți". Pe de altă parte, ca urmare a naturii federale a statului lor, americanii aveau nevoie de o Constituție scrisă complexă, care să distribuie puterile și funcțiile între diferitele niveluri ale construcției federale, și această Constituție avea să dea formă și suflet corpului politic american. Raynaud scrie: „Evoluția care conduce la adoptarea, de către statele rezultate din treisprezece colonii independente, a *Declarațiilor drepturilor* ce limitează puterea legiuitorilor la Constituția din 1787 și, mai departe, la controlul constituționalității legilor federale de către Curtea supremă a Statelor Unite (hotărîrea Marbury *vs* Madison, 1803) se supune unei logici indiscutabile."[6] Puterea judecătorilor constituționali nu este, desigur, o putere suverană. Așa cum se arăta deja în *The Federalist Papers*, puterea conferită unei curți judecătorești de a declara nule actele legislative nu se poa-

---

[5] Philippe Raynaud, articolul „Juge", în Philippe Raynaud și Stéphane Rials, coord., *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, Paris, 1996, p. 313. Vezi și foarte judicioasele comentarii aparținînd aceluiași autor în „Un nouvel âge du droit?", *Archives de philosophie*, nr. 64, 2001.

[6] Ph. Raynaud, articolul „Juge", *art. cit.*, p. 314.

te fonda decît pe superioritatea Constituției, adică pe suveranitatea populară, declarată în Constituție.[7] Dar, pentru a da o voce Constituției, judecătorii trebuie s-o interpreteze.

Ce înseamnă „a interpreta Constituția"? În această privință, desigur, părerile sînt foarte împărțite în discuția constituțională americană, care reprezintă, mai mult decît în majoritatea celorlalte țări, o parte a dezbaterii politice. Potrivit conservatorilor, este nevoie, pentru a interpreta Constituția, să se revină permanent la *original intent* a Părinților Fondatori. Potrivit progresiștilor, se pune problema de a adapta regulile la noile nevoi și la noile lumini. În această ultimă perspectivă, judecătorul „creează" dreptul. Bineînțeles, această împărțire în conservatori și progresiști este extrem de sumară. Un filozof al dreptului ca Ronald Dworkin dă o tentă „raționalistă" „progresismului" său. Îl citez tot pe Raynaud: Dworkin „încearcă să evite acuzația de «activism judiciar», făcînd din judecător garantul unității dreptului, care desprinde progresiv din diversele reguli o concepție coerentă despre justiție și echitate, și care, oricare ar fi libertatea sa, admite implicit că, pentru fiecare caz, există «un răspuns bun»"[8].

Schimbările profunde pe care le-a cunoscut recent situația constituțională franceză sînt de neînțeles dacă nu recunoaștem rolul însemnat al prestigiului formulei și experienței americane și al influenței discuțiilor americane. Simplu și chiar sumar spus, dacă nu ar fi Curtea supremă, nu ar exista Curtea constituțională, sau cel puțin Consiliul constituțional n-ar fi dobîndit puterile obținute în ultimii ani, în ruptură cu tradiția constituțională franceză, sau chiar cu cele două tradiții constituționale dușmane ale noastre — tradiția republicană, revoluționară, „legicentrică", cum vrem să-i spunem, care favorizează legislativul, pe de o parte, și tradiția consulară, „revizionistă" sau gaullistă, cum vrem să-i spunem, care urmărește să consolideze executivul, pe de altă parte.

Bineînțeles, această explicație nu este suficientă. Evoluția constituțională franceză nu este doar un efect al influ-

[7] Vezi în special *The Federalist Papers*, nr. 78.

[8] Ph. Raynaud, articolul „Juge", *art. cit.*, p. 314.

enței americane. Ea răspunde de asemenea — și poate mai ales — noii situații politice și morale a democrațiilor care resping tot mai mult puterea politică așa cum e ea — și deci cele două puteri în care se împarte în principal politicul, legislativul și executivul — în avantajul unei revendicări morale pe cît de stridente pe atît de vagi. Favorizînd puterea judecătorească, sînt satisfăcute dintr-un foc aceste două postulate, negativ și pozitiv: pe de o parte, puterea judecătorească este o putere „invizibilă" din punct de vedere politic, chiar și atunci cînd înfăptuiește o revoluție politică, cum s-a întîmplat recent în Italia; pe de altă parte, puterea judecătorească apare ca o putere care nu ia pînă la urmă în considerație decît justiția și morala, pentru că, în special în Franța, Declarația drepturilor omului are valoare constituțională și este dată ca fundament ultim al oricărei judecăți. Am putea spune mai simplu: puterea judecătorească este o putere care pare să nu fie o putere politică și care pare să fie o putere spirituală. Voi reveni la această chestiune în ultima prelegere.

II

Am examinat progresele înregistrate de drept în ordinea interioară a națiunilor, sau, mai precis și mai prozaic, progresele „guvernării judecătorilor" în interiorul națiunilor. Desigur, perspectiva unei „domnii a dreptului" nu se limitează la ordinea interioară, ea cuprinde și ordinea exterioară, ordinea internațională, sau transnațională, sau mondială, cum vreți să-i spuneți. Este ceea ce avea în vedere președintele Bush cînd, în momentul războiului din Golf, a vorbit despre „noua ordine mondială". Invazia Kuweit-ului de către Irak avea să fie respinsă și sancționată de comunitatea internațională: coaliția militară condusă de Statele Unite punea în practică un fel de „forță polițienească" ce nu se mai exercita asupra indivizilor delincvenți, ci asupra unor *state* delincvente. Am mai subliniat deja, americanii au o expresie pentru a desemna aceste state care, în ochii

lor, reprezintă un pericol acut pentru pace și securitatea comune, ele se numesc *rogue states*. Firește, nu ne interesează aici circumstanțele particulare ale războiului din Golf, nici modalitățile politicii externe americane, ci mai degrabă, spre a folosi o expresie emfatică, dar curentă în zilele noastre, „schimbarea de paradigmă" pe care aceste dezvoltări recente o semnalează sau cel puțin o schițează. Aș vrea să studiez mai precis implicațiile acestei schimbări de paradigmă pentru ceea ce era considerat pînă acum „drept internațional".

Într-un cuvînt: se presupune astăzi, fără a avea întotdeauna o conștiință clară a acestui fapt, că statele pot fi motivate să acționeze, în special să acționeze militar, de un simplu respect față de drept, un respect separat de interesul lor particular de stat. Dacă acțiunea militară este o acțiune de poliție internațională, cei care o întreprind nu au un interes particular mai marcat să întreprindă această acțiune decît au, în interiorul statelor, polițiștii care arestează un ucigaș sau un spărgător de bancă. Polițiștii îl arestează pe spărgătorul de bancă pentru că a încălcat legea, nu pentru că ar fi atacat banca *lor* și ar fi luat economiile *lor*. În acest sens, ei sînt perfect dezinteresați. Ne putem oare imagina că statele vor fi din ce în ce mai susceptibile să se călăuzească după aceste principii, abandonînd astfel motivul interesului — interesul național — a cărui legitimitate era pînă acum în general admisă? În orice caz, tocmai o schimbare de o asemenea anvergură e implicată în cele două mari acțiuni militare recente ale Statelor Unite și ale aliaților lor, războiul din Golf și bombardarea Serbiei, urmată de intervenția în Kosovo și, în cele din urmă, trimiterea lui Miloșevici în fața Tribunalului internațional de la Haga.

Putem desigur obiecta imediat că aceste evoluții recente nu semnalează nici o schimbare politică importantă, dacă nu cumva poate o accentuare a ipocriziei internaționale, în orice caz americane și occidentale: în afacerea din Golf, ca și în cea din Kosovo, americanii și aliații lor n-au făcut decît să drapeze în limbajul dreptului o acțiune motivată doar de interesele lor și, procedînd astfel, s-au comportat așa cum

au făcut-o dintotdeauna statele. Nu cred că această apreciere „cinică", destul de răspîndită, e suficientă. Presupunînd că războiul din Golf poate fi destul de ușor asociat cu interesele imediate ale Statelor Unite și ale aliaților lor din regiune, nu e cazul intervenției din Kosovo. Desigur, nu trebuie să subestimăm nici ponderea intereselor, nici rolul ipocriziei. În același timp, reprezentările, ideile pe care ni le formăm despre lumea în care acționăm, la fel ca și interesele, ne motivează direct acțiunile. De altfel, nu devenim conștienți de interesele noastre decît în interiorul unei anumite reprezentări despre lume care nu decurge pur și simplu din interesele noastre. Nu trebuie deci să subestimăm *a priori* rolul acestei reprezentări a unei umanități virtual unificate, care ar face caducă vechea logică interstatală.

*

În ordinea tradițională a lucrurilor, cea care a predominat în istoria umană, dreptul nu are propriu-zis sens decît *în interiorul* corpurilor politice. Reglînd viața comună, dreptul nu-și află sensul decît în cadrul vieții comune, adică al treburilor publice, al cetății. Bineînțeles, de multă vreme în Europa circulă noțiunea de *jus gentium*, tradusă în franceză prin expresia destul de neclară de „drept al oamenilor". Noțiunea își are originea în dreptul roman. Ea desemnează în mod confuz toate drepturile care nu țin de *jus civile*, de dreptul civil sau politic, de dreptul interior al cetății. Așadar, ea desemnează, uneori simultan, alteori separat, dreptul internațional (ceea ce Modernii numesc astfel), dar și dreptul ființelor umane ca ființe umane independent de apartenența lor politică (dreptul străinului, de exemplu), dar și dreptul care ține de instituțiile comune tuturor popoarelor (de exemplu, dreptul general al familiei: va fi contrar dreptului oamenilor să-i desparți pe copii de părinții lor, fie și pentru a-i crește în adevărata religie, fie și pentru a le permite să aibă o viață mai liberă și mai prosperă etc.), precum și, uneori, dreptul comun ființelor vii (un drept care cuprinde deci și animalele, cel puțin anumite specii de animale).

Încă o dată, fluctuaţia sau pluralitatea sensurilor noţiunii ţine de faptul că ea înglobează, confuz, toate formele de drept care nu aparţin dreptului civil, sau dreptului cetăţilor. O definiţie negativă, prin urmare, care confirmă întîietatea şi centralitatea dreptului interior corpurilor politice.

Această dualitate şi această asimetrie a dreptului se decantează şi se limpezesc, îşi află forma „clasică" o dată cu constituirea progresivă a „dreptului public european", care se desfăşoară din secolul al XVII-lea în secolul al XIX-lea, să spunem de la tratatele din Westfalia la conferinţa de la Berlin din 1878. Conform dispoziţiilor dreptului public european, dreptul este în principal un drept interior statelor, aşadar un drept civil şi politic. Este astfel mai mult ca niciodată, fiindcă statele, tot mai „suverane", disting din ce în ce mai riguros între interior şi exterior. Şi în ordine exterioară, statele sînt, ca să spunem aşa, singurii subiecţi ai dreptului — indivizii nu pot fi supuşi de drept decît ca cetăţeni ai unui stat. Acest drept „exterior" este „dreptul internaţional", care se reduce în principal la convenţiile semnate între state. Nu e puţin lucru, fiindcă aceste convenţii codifică relaţiile dintre state, în special relaţia care pare prin natura ei străină dreptului, şi anume războiul: războiul trebuie să fie declarat, ambasadorii şi plenipotenţiarii să-şi aibă siguranţa şi libertatea garantate, civilii să fie cruţaţi, prizonierii de război să fie bine trataţi, utilizarea anumitor tipuri de arme interzisă etc. Aceste convenţii concretizează faptul că, în Europa civilizată, potrivit unei expresii frapante pe care o întîlnim în special la Rousseau, războiul este o relaţie de la stat la stat, nu o relaţie de la om la om. Fără îndoială că dreptul public european a constituit o mare realizare a civilizaţiei, tocmai pentru că a dat, de bine de rău, formă şi eficacitate acestei ficţiuni salutare.

În acelaşi timp, e de la sine înţeles pentru toată lumea că, de vreme ce supuşii de drept sînt statele, iar aceste state sînt independente şi suverane, convenţiile nu sînt valide decît atîta vreme cît statele le consideră ca atare, adică atîta vreme cît statele consideră că ele răspund intereselor lor. Convenţiile internaţionale sînt evident subordonate in-

teresului statal sau național, chiar dacă unele din aceste convenții, în special de felul celor pe care le-am amintit mai sus, apar în mod normal conforme cu interesul tuturor și primesc astfel o autoritate specială. Prin urmare, în ciuda convențiilor și tratatelor, statele trăiesc pînă la urmă în starea de natură, adică fără o instanță superioară comună autorizată să le dea reguli de drept și capabilă să le facă respectate. (După cum știți, Thomas Hobbes, atunci cînd vrea să dea o idee despre condiția originară a umanității, așadar despre starea de natură, evocă relațiile care prevalează între state. Statele rămîn în starea de natură, în vreme ce indivizii ies din ea, tocmai constituind statele.) Redus la esența sa, dreptul public european poate fi descris astfel: nu există un drept propriu-zis decît în interiorul statelor suverane; în exterior, între statele suverane, domnește starea de natură, o stare de natură civilizată prin convenții fragile, dar prețioase.

Mai trebuie adăugat ceva. O asemenea ordine internațională pare extrem de fragilă. La urma urmei, starea de natură este în ultimă instanță starea de război, sau amenințarea permanentă a războiului. Europa dreptului public european trebuie să fi fost o Europă în război permanent, sau în angoasa permanentă a războiului. Or, în ciuda războaielor sîngeroase, în ciuda marilor cicluri războinice — războiul de succesiune în Spania, războaiele Revoluției și ale Imperiului, de exemplu —, din secolul al XVII-lea pînă în secolul al XIX-lea se tinde mai curînd spre o pace crescîndă. Una din cauze este desigur dezvoltarea comerțului, despre care am vorbit mult, care substituie spiritul de schimb spiritului de cucerire. Dar intervine aici și un alt factor, care privește direct relațiile internaționale și care motivează la rîndul său optimismul europenilor. Este vorba despre fenomenul „echilibrului european", *balance of power.* Aceste epoci sînt realiste și științifice; sînt newtoniene: ele cred în egalitatea acțiunii și reacțiunii, cred că relațiile dintre state, ca și relațiile dintre planete, formează un sistem stabil, previzibil, regulat. În Europa — și în fond acesta este secretul civilizației europene —, diferitele națiuni se dispun unele în raport cu altele, prin intermediul alianțelor și răsturnărilor de alian-

țe, prin intermediul coalițiilor cu geometrie variabilă, astfel încît nici una dintre ele nu este în măsură să le amenințe serios pe celelalte, astfel încît echilibrul european este păstrat. În acest mecanism, Regatul Unit al Marii Britanii joacă evident rolul de pivot, întreaga politică engleză constînd pe de o parte în asigurarea dominației mărilor, pe de altă parte în împiedicarea, printr-o intervenție militară directă sau prin sprijinul financiar acordat aliaților săi de pe continent, ca o putere continentală să ajungă la hegemonie continentală. Trebuie deci să completăm schema noastră privind ordinea europeană clasică: dreptul aparține propriu-zis vieții interioare a statelor; statele sînt suverane, motivate în principal și în mod legitim de interesul național; între state domnește o stare de natură civilizată de convenții; această stare de natură tinde spre echilibrul pașnic pentru că este reglată, ideal și real, de *balance of power*.

Această formulă, care a prevalat în perioada cea mai glorioasă a istoriei Europei, nu era lipsită de merite, așa cum am arătat. Ea li s-a părut multor contemporani că reprezintă un progres apreciabil al civilizației. Și retrospectiv, văzută în lumina războaielor hiperbolice ale secolului XX, care ignoră distincția dintre combatanți și necombatanți, și în care toate mijloacele sînt bune, mai ales cele mai rele, ea a părut un fel de vîrstă de aur. Desigur, nu era vîrsta de aur, în ciuda lui Fanfan la Tulipe. Și această formulă li s-a părut inadmisibilă și de nesusținut celorlalți contemporani. Filozofii cei mai critici ai ordinii politice europene, ai dreptului public european clasic, sînt Rousseau și Kant. Kant, de exemplu, consideră că sistemul echilibrului european (*balance of power*) este o „himeră" și îl compară cu „casa lui Swift, care fusese construită de un arhitect într-un acord atît de desăvîrșit cu legile echilibrului, încît s-a prăbușit de îndată ce o vrabie s-a așezat pe ea"[9]. Cît despre Rousseau, iată cum denunță formula politică clasică:

---

[9] „Despre locul comun: se poate să nu existe decît în teorie, dar în practică asta n-are nici o valoare" (*Oeuvres philosophiques*, Gallimard, „Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1986, vol. III, p. 279).

> Vom examina dacă s-a înfăptuit prea mult sau prea puțin pentru organizarea socială; dacă indivizii, supuși legilor și oamenilor, în vreme ce societățile păstrează între ele independența naturii, nu rămîn expuși relelor celor două stări, fără să aibă avantajele lor; sau dacă n-ar fi mai bine să nu existe pe lume nici o societate civilă, decît să existe mai multe. [...] Nu cumva această asociație parțială și imperfectă produce tirania și războiul? Iar tirania și războiul nu sînt cele mai mari flagele ale omenirii?[10]

Pentru acești doi filozofi, este imposibil să fii satisfăcut de *statu quo*-ul așa-zis civilizat. Kant este cel care va căuta cel mai înverșunat mijloacele de a depăși ordinea politică și umană ce presupune și include războiul, spre a ajunge la „pacea perpetuă". (Rousseau este prea lipsit de speranță, prea sceptic față de artificiile umane, ca să încerce serios așa ceva.) Vom urmări rapid demersul lui Kant, ajutîndu-ne de reconstituirea pe care ne-o oferă Pierre Hassner.[11]

Kant nu este un „pacifist zgomotos". El recunoaște virtuțile civilizatoare, valoarea formatoare a dispozițiilor agresive ale omului: „Să mulțumim deci naturii pentru tendințele spre vrajbă, pentru vanitatea emulatoare din invidie, pentru setea nestinsă de avere sau și de dominație! Fără de acestea, toate excelentele dispozițiuni naturale ale omenirii ar dormi în veci nedezvoltate. Omul vrea unire, dar natura știe mai bine ce-i priește genului uman: ea vrea dezbinare."[12] Bineînțeles, în același timp Kant detestă războiul.

---

[10] *Emil sau despre educație*, trad. de Dimitrie Todoran, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973, p. 453.

[11] Vezi articolul său „Guerre et paix" în *Dictionnaire de philosophie politique*, *op. cit.*, pp. 257–266. Vezi și „Kant", în Leo Strauss și Joseph Cropsey (coord.), *Histoire de la philosophie politique*, trad. fr. O. Sedeyn, PUF, col. „Léviathan", Paris, 1994.

[12] Vezi Kant, „Ideea unei istorii universale în înfățișare cosmopolită", în *Ideea unei istorii universale. Ce este „luminarea"? Începutul istoriei omenirii. Spre pacea eternă*, trad. de Traian Brăileanu, Casa școalelor, 1943, pp. 68, 69.

Astfel, el afirmă totodată: „Trebuie să mărturisim că cele mai mari rele care apasă popoarele civilizate sînt pricinuite de război, și anume nu așa de mult de războiul real sau care a fost cît de *pregătirea* niciodată slăbită și chiar neîncetat sporită a unui viitor război"; și adaugă: „Pe treapta de cultură deci pe care stă încă genul uman, războiul este un mijloc indispensabil de a o face să progreseze și numai după o cultură (numai Dumnezeu știe cînd) desăvîrșită o pace perpetuă ar fi pentru noi priincioasă și numai prin acea cultură ea ar fi posibilă."[13] Intervine aici o ambiguitate. Kant spune: pacea va fi moralmente necesară cînd va fi posibilă; dar și: pacea este posibilă pentru că e moralmente necesară. Într-adevăr: „Așadar, rațiunea moral-politică rostește în noi acel *veto* irezistibil: *nu trebuie să fie nici un război*; nici între mine și tine în starea naturală, nici între noi ca state [...] Astfel, nu se mai pune întrebarea dacă pacea eternă ar fi un lucru sau o absurditate [...], ci noi trebuie să acționăm astfel ca și cum ar fi un lucru, ceea ce probabil nu este, și să tindem către întemeierea sa [...]. Se poate spune că această pacificare universală și de durată nu constituie numai o parte, ci întregul scop final al teoriei dreptului în limitele rațiunii pure."[14]

Dar cum să punem în practică acest imperativ al rațiunii moralmente practice, cum să acționăm în vederea fondării acestei păci perpetue? Kant își formulează fără îndoială ideile în maniera cea mai precisă în *Spre pacea eternă. Un proiect filozofic* (1795). Acordul dintre pace, condiții și mijloacele pacificării are trei articole:

1) *Constituția civilă a fiecărui stat trebuie să fie republicană.* De ce? Pentru că, într-o astfel de Constituție, „este cerut asentimentul cetățenilor în acest scop, spre a hotărî dacă să fie război sau nu", „spre a cumpăni dacă să reia un astfel de joc redutabil".[15]

---

[13] „Începutul probabil al istoriei omenirii", în *op. cit.*, p. 110.

[14] „Partea a II-a a teoriei dreptului", în *Metafizica moravurilor*, trad. de Rodica Croitoru, Editura Antaios, București, 1999, pp. 184, 185.

[15] „Spre pacea eternă. Un proiect filozofic", ed. rom. cit., pp. 394, 396.

2) *Dreptul oamenilor (Völkerrecht) trebuie să fie fondat pe un federalism al statelor libere.* Ce înțelege prin asta Kant? Nu e sigur, iar părerile sînt împărțite. Are el în vedere o republică universală, un fel de stat federal mondial? Se pare că rămîne mai degrabă la ideea mai practică a unei alianțe lejere, sau, dacă circumstanțele sînt favorabile, a unei asociații mai strînse a statelor (republicane) împotriva războiului.

3) A treia clauză se referă la „dreptul cosmopolitic". Această clauză derivă din faptul că „superioritatea în genere a unei comunități date (mai extinsă sau mai restrînsă) între popoarele pămîntului a ajuns atît de departe, încît încălcarea drepturilor într-un loc de pe pămînt este resimțită în *toate*". Prin urmare, un drept cosmopolitic, care-l protejează adică pe orice om ca om — astăzi am vorbi despre „dreptul umanitar", sau pur și simplu despre „drepturile omului" —, nu mai este himeric. Nu putem decît să salutăm la Kant anticiparea foarte clară a unei tematici care ne e dragă. Sîntem frapați totodată de limitele strîmte între care Kant plasează acest „drept cosmopolitic". Într-adevăr, în practică el limitează acest drept „la condițiile ospitalității universale", adică la „dreptul unui străin de a nu fi tratat cu ostilitate la sosirea pe un alt teritoriu"[16].

Kant ne lasă în incertitudine. Am spune că este cel mai idealist dintre filozofii realiști sau cel mai realist dintre filozofii idealiști, dar asta nu ne avansează prea mult. Aș vrea totuși să încerc să rezum și să discut în cîteva fraze ansamblul perspectivei sale.

Pacea universală, sau domnia dreptului, este moralmente dezirabilă, așadar moralmente necesară. Ne putem apropia de ea grație progreselor civilizației: progresul Constituției republicane în interiorul statelor, progresul comunicării, al comerțului între state și, evident, progresul „asemănării republicane" dintre state. Dar acest progres, ca orice progres al civilizației de pînă acum, presupune activarea facultăților agresive ale omului — trebuie ca oamenii „să se bată

[16] *Ibid.*, p. 402.

pentru republică" —, activare a ceea ce Kant numește „sociabilitatea insociabilă". Putem deci concepe că umanitatea se apropie tot mai mult de această pace universală, dar ca o curbă de asimptota sa, fără s-o atingă vreodată cu adevărat, cu recidive, regresiuni care sînt în mod necesar implicate în activarea facultăților agresive ale omului. Leo Strauss a rezumat dificultatea în următoarea epigramă: progresul continuu spre pacea eternă este războiul etern.

Pe de altă parte, care sînt *motivele* oamenilor angajați în acest lung marș spre pace? În majoritatea cazurilor, aceste motive sînt interesate: interese „materiale" ale celor care caută în pace în special garantarea „satisfacțiilor" lor, interese „morale", sau care țin de amorul propriu, ale celor care vor „să cîștige bătălia păcii", „să-i învingă definitiv pe ațîțătorii la război" etc. Aceste motive, în orice caz, nu sînt „morale" în sensul riguros pe care Kant îl conferea acestui termen: rari, foarte rari sînt printre „combatanții" păcii cei care acționează din pur respect față de legea morală! Astfel încît, chiar dacă presupunem că pacea este obținută, va fi o pace exterioară, adică mai degrabă o absență a războiului. Sau dacă obiectul dorinței noastre este o adevărată pace, o pace completă, așadar interioară și morală, trebuie să ne imaginăm că umanitatea, în ansamblul ei, este capabilă să facă un salt, să înfăptuiască o conversiune morală, în vreme ce această conversiune morală, această conversiune la legea morală nu poate fi, în cel mai bun caz, decît fapta rară a unor indivizi rari. Kant ne supune, supune umanitatea la supliciul lui Tantal: apropie de noi pacea prin drept, mai aproape, tot mai aproape, prin intermediul progresului civilizației, și în momentul în care am fi pe punctul să o atingem și să punem mîna pe ea ne-o retrage cu totul, căci această pace nu e pace, ci o liniște exterioară accesibilă chiar și unui „popor de diavoli, în cazul în care au intelect"[17]. Dar ni-i putem închipui pe diavoli fericiți? Niște diavoli împăcați cu ei înșiși?

[17] *Ibid.*, primul supliment, p. 410.

Iată unde ne aflăm. Vreau să spun că nu sîntem mai avansați decît Kant. Speranțele sale sînt ale noastre, la fel ca ezitările și nedumeririle sale. Și noi căutăm pacea prin dreptul la termenul de progres asimptotic al civilizației, al comerțului și al comunicării. Dar recunoaștem și necesitatea unei convertiri morale — am spune poate astăzi: a unei „conștientizări umanitare" — și nu știm să articulăm mai bine decît Kant schimbarea interioară și transformările exterioare: între cele două, nu există o legătură naturală și intrinsecă. Or, existența unei asemenea legături ar fi necesară ca să avem dreptul să sperăm în mod serios la pace — adevărata pace — prin drept. Și credem pînă la urmă, ca și Kant, că avem datoria să lucrăm pentru această pace prin drept la care nu avem dreptul s-o sperăm, dar la care sperăm totuși.

*

Aș vrea să încerc să închei prin cîteva observații despre dificultățile cu care se confruntă astăzi „conștiința noastră kantiană" a războiului și a păcii. Voi reveni astfel la primele considerații din această expunere.

Tocmai am arătat că Immanuel Kant ne supune la supliciul lui Tantal. Evident, este un fel de a vorbi. *Noi* ne supunem supliciului lui Tantal, umanitatea modernă și-l impune prin speranțele sale poate nemăsurate. Credem că ne apropiem permanent de pace, că n-am fost niciodată atît de aproape de ea, că pacea *ar trebui să fie înfăptuită*. Și dacă ea nu este, ne spunem noi, e din cauza anumitor actori politici recognoscibili ca dușmani ai păcii, de exemplu statele delincvente, *rogue states*, a căror listă e stabilită în fiecare an de către Departamentul de Stat american: Irak, Libia, Iran etc. Nimeni nu va nega, după masacrul de la World Trade Center din New York, că anumite state sau grupuri teroriste acționează ca și cum ar fi mînate de ura față de specia umană, și e urgent să le neutralizăm, ca să nu mai poată face rău. În același timp, și aceasta e dificultatea asupra căreia aș vrea să atrag atenția, ne comportăm ca și cum, o dată crimina-

lii pedepsiți, pacea ar înflori negreșit. Or, această presupunere este fie tautologică, fie escatologică. Tautologică: dacă suprimăm prin gîndire toți factorii perturbatori, ce mai rămîne, dacă nu pacea și liniștea? (Uităm doar noii factori perturbatori care nu vor întîrzia să apară.) Escatologică: presupunem că „vremea de pe urmă" a sosit și că, după o „ultimă luptă", ne vom bucura de roadele de aur ale păcii. Atunci anticipăm această „vreme de pe urmă", anticipăm pacea care va să vină, și ne comportăm *ca și cum* ea ar fi deja înfăptuită. Consecința este că, așa cum indicam la început, războaiele pe care le purtăm sînt de un tip inedit: ele sînt prezentate de guvernele noastre ca niște operații de poliție. Am bombardat masiv Serbia vreme de șaptezeci și opt de zile, fără să-i declarăm război. Cred că am comis o greșeală gravă, nu intrînd în război împotriva lui Miloșevici, ci spunînd că nu sîntem în război cu el.

Ne-am angajat într-o minciună morală de mare amploare: am mințit și ne-am mințit în legătură cu faptele noastre. În loc să spunem adevărul simplu și onorabil, că purtam un război din rațiuni inseparabil politice și morale, am adoptat o postură pur și simplu morală, ne-am plasat pe soclul tuturor virtuților; purtam pur și simplu lupta dreptății și dreptului, aliații noștri albanezi duceau lupta dreaptă a libertății și drepturilor popoarelor... În mod simetric, desigur, adversarul trebuia să apară pur și simplu ca un criminal; și cum crimele foarte reale pe care le comisese nu erau suficiente pentru ca să avem conștiința împăcată, i-am imputat crime pe care nu le făcuse... Toate astea nu mai erau foarte onorabile.

Refuzul de a declara război nu ținea doar — și nici mai ales — de „ipocrizia" noastră. Tot felul de interese diverse clocoteau cu siguranță în cazanul deliberărilor noastre, dar consiliile occidentale erau oarecum siderate de ideea pură a umanității, pe de o parte, și ideea pură a crimei împotriva umanității, pe de altă parte. Guvernanții noștri păreau incapabili să gîndească sau să spună ceva fără ajutorul acestui contrast. Dacă disproporția de forțe nu ar fi fost enor-

mă — atît de enormă încît făcea comice atitudinile noastre marțiale —, am fi plătit scump o abordare atît de falsificată a realității.

Consecința politică cea mai gravă a acestui refuz de a recunoaște că purtăm un război este fără îndoială extrema dificultate de a face pace. În Bosnia, în Kosovo, în Macedonia, sîntem în poziție de ocupanți și de protectori. Ocupanți și protectori bine intenționați, desigur, sau mai degrabă, vai: nu mai avem drept călăuză decît bunele noastre intenții, în mijlocul unor populații care au nevoi și pasiuni. Cel mai adesea, aceste populații *nu vor* să trăiască împreună. Noi *nu vrem* să vedem asta. Sau asimilăm acest fapt crimei de „purificare etnică". Nu vrem să ne imaginăm altă politică decît pur morală. Așadar, sfîșiați între *statu quo*-ul granițelor de care, din motive misterioase, refuzăm să ne atingem, și politica pur morală pe care pretindem să o impunem unor ființe umane care au totuși dreptul de a nu fi îngeri, sfîșiați între a fi și datoria-de-a-fi, nu luăm în calcul ce e politic posibil. În numele umanitarismului, sîntem inumani.

Vorbeam despre „conștiința noastră kantiană" a războiului și păcii. Într-adevăr, sîntem în această privință mai kantieni decît Kant. Am delegitimat complet războiul, ceea ce Kant n-a făcut, chiar dacă a fost foarte aproape de așa ceva, după cum am văzut, cînd spunea în „Teoria dreptului": „Rațiunea moral-politică rostește în noi acel irezistibil: *nu trebuie să fie nici un război*."* Nu acceptăm războiul decît ca război împotriva războiului, împotriva tiraniei, împotriva crimei, așadar în slujba justiției pure, și de aceea refuzăm să-l numim război și să-l declarăm ca atare. Cauza sau consecința acestui refuz este că refuzăm să admitem că statele, corpurile politice au interese particulare, susceptibile deci să difere, și anume să difere pînă în punctul în care poate apărea cel puțin *un risc* de război. Presupunem că interesele materiale și morale ale comunităților politice fie se află

* Vezi „Partea a II-a a teoriei dreptului", în *Metafizica moravurilor*, ed. cit., p. 184. (*N.t.*)

într-o armonie naturală, fie pot fi armonizate prin punerea în practică a unor reguli comune care nu impun nimănui un sacrificiu inacceptabil. Este un postulat salutar în măsura în care, într-o situație dată, îl incită pe fiecare să caute mai degrabă motivele de acord decît de dezacord. A crede că pacea e posibilă, că e normală, că e necesară — această convingere ajută, desigur, la aflarea căilor păcii. În același timp, acest postulat exclude ca, într-o situație dată, un corp politic sau un stat să poată în mod legitim să judece că interesele sale materiale și morale sînt pînă într-atît lezate sau neglijate încît folosirea forței rămîne singurul recurs pentru a-și apăra libertatea și onoarea. Or, ce știm noi despre asta? Postulînd că libertatea și onoarea unui corp politic nu justifică niciodată riscul de război, oare nu privăm, în numele moralei, viața politică de o parte esențială a moralității sale?

CAPITOLUL XVII

Domnia moralei

De la începutul acestui curs, am subliniat ceea ce mi se pare a fi trăsătura majoră a lumii de azi, și anume tensiunea dintre, pe de o parte, așa-numita ordine veche, unii vor spune: ordinea „naturală", a politicii, și, pe de altă parte, proiectul și speranța unei ordini noi, metapolitice sau postpolitice, noua ordine a umanității unificate. Am subliniat în repetate rînduri că, în pofida predicțiilor sau speranțelor multora, ordinea politică rămîne încă în bună măsură determinantă, că viața oamenilor este încă în bună măsură definită de circumstanțe și de cadrul politic, de regimul și forma politică.

Există două moduri principale de a concepe o Umanitate metapolitică, o Umanitate care și-a depășit condiția politică. Poate fi o umanitate organizată conform dreptului, poate fi o umanitate trăind potrivit moralei. O umanitate care trăiește potrivit moralei — voi vorbi despre asta ceva mai încolo — este o umanitate care trăiește respectînd demnitatea umană. Am discutat în precedentele două prelegeri despre umanitatea organizată conform dreptului, distingînd între dreptul intern și dreptul extern (internațional și „cosmopolitic"). Cît despre dreptul intern, am analizat puterea sporită a judecătorilor. Am folosit, în această privință, expresia de „putere spirituală". M-ați întrebat despre sensul pe care îl conferam aici acestei expresii de origine saint-simoniană.

Ceea ce justifică în ochii mei expresia este faptul că astăzi puterea judecătorilor se sprijină în ultimă instanță nu pe legile națiunii în chestiune, nici măcar pe Constituția ei, ci pe principiul legilor și Constituției, pe ceea ce se află deasupra lor, și anume „drepturile omului" și ideea „umanității". Îndepărtînd legile locale, obiceiurile și convențiile și

tratatele internaționale, judecătorii pretind tot mai mult să vorbească *nemediat* în numele umanității. Acest fapt apare ca un progres, din motive lesne de înțeles: formalitățile complicate care încetineau și uneori împiedicau exercitarea justiției sînt măturate ca tot atîtea hîrțoage; judecătorul exercită un drept direct de a-l inculpa pe presupusul vinovat, oricine ar fi el, oriunde s-ar afla, așa cum a făcut de curînd un judecător spaniol care a cerut autorităților engleze să-l aresteze pe generalul chilian Pinochet, așa cum procedează zilnic Tribunalul internațional de la Haga intentîndu-i proces lui Miloșevici, fostul președinte iugoslav. Oricît de naturală și de legitimă ar fi dorința noastră de a-i vedea pedepsiți pe criminali, această jurisdicție necondiționată pe care și-o arogă tot mai mult judecătorii ridică serioase dificultăți. Lăsînd deoparte incoerențele situației politice și juridice actuale — în primul rînd enormitatea că Statele Unite au cerut ca Miloșevici să compară în fața unui tribunal a cărui legitimitate refuză să o recunoască —, voi menționa trei dificultăți principale.

În primul rînd, Declarațiile drepturilor omului sînt fără îndoială nobile, dar mult mai vagi decît legile și Constituțiile naționale. Dacă ne sprijinim mai ales pe drepturile omului, „maniera de a face dreptate" nu poate fi decît „constantă". Arbitrarul, adică exact fenomenul împotriva căruia regimurile noastre au vrut să se înarmeze instituind controlul constituționalității, va crește tot mai mult și va fi, în mod paradoxal, opera judecătorilor.

Apoi, o putere care descoperă că poate acționa arbitrar nu întîrzie să uzeze și să abuzeze de această oportunitate. Tinde spre despotism. Poate că operațiunea „Mîini curate" din Italia ne-a dat o primă idee despre ce va fi despotismul judecătorilor dacă tendința actuală se confirmă: judecătorii italieni au schimbat harta politică a țării lor fără ca poporul italian să fie vreo clipă consultat.

În fine, riscă să se ivească rapid o dificultate la care nu s-a reflectat încă suficient. Dacă principiile justiției sînt în mod direct drepturile omului, de ce le-ar fi rezervată judecătorilor activarea lor? Judecătorii făceau pînă acum dreptate pen-

tru că dețineau știința dreptului și a legilor. Din moment ce medierea dreptului și a legilor este măturată în favoarea apelului direct la drepturile omului, medierea judecătorului își pierde rațiunea de a fi. Fiecare ființă umană este în principiu capabilă să cunoască drepturile omului și să aplice această cunoaștere la cazul care o interesează. Dar este tocmai definiția pe care primii autori liberali, în special Locke, o dădeau stării de natură! Puterea judecătorilor riscă să ne readucă la starea de natură, care e celălalt nume al stării de război.

Oricum, noua putere a judecătorilor ilustrează nerăbdarea noastră în privința medierilor, mai ales politice, dorința noastră de a recunoaște și a realiza *nemediat* umanitatea. Această dorință este în fond naturală societăților noastre democratice dominate de sentimentul asemănării umane, de evidența umanității celuilalt om. Aș vrea să iau acum în considerație diferitele versiuni ale acestei recunoașteri morale nemediate ale umanității celuilalt om, care ne preocupă atît de mult astăzi.

*

Trebuie în primul rînd să distingem riguros între diferitele versiuni ale sentimentului democratic al seamănului, între diferitele versiuni ale umanitarismului, pe de o parte, și ale dragostei față de seamăn, specific creștină, pe de altă parte. Știu că această problemă îi interesează pe mulți dintre voi. Ea este evident foarte complexă, dar cîteva elemente sînt clare. Propoziție sintetică: dragostea creștină față de aproapele tău este esențialmente diferită de sentimentul democratic al seamănului. Spun: „esențialmente". Bineînțeles, pot exista multe efecte practice comparabile, sau chiar identice. Nimic nu distinge, din punct de vedere material, o masă luată la un „restaurant de suflet"* de o masă

---

* *Restaurants du Coeur, Relais du Coeur, Restos du Coeurs* — asociație fondată în 1985 de actorul francez Coluche, care are drept scop să ajute și să ofere o asistență benevolă persoanelor defavorizate, în special pe plan alimentar, prin accesul la mese gratuite și prin participarea la inserția lor socială și economică. (*N.t.*)

luată la o cantină parohială. Dar dispoziția interioară a celor care o servesc este în principiu diferită. (Spun: în principiu, fiindcă astăzi mulți creștini sînt deopotrivă — sau chiar mai mult — impulsionați de sentimentul democratic al seamănului decît de iubirea specific creștină față de aproape.)

Care e diferența? Că iubirea creștină nu se adresează niciodată numai aproapelui. Ea nu se oprește la aproape. Sau mai brutal: aproapele nu e iubit pentru el însuși, e iubit „din dragoste față de Dumnezeu". (Nietzsche, deși înverșunat anticreștin, afirmă totuși că a-ți iubi aproapele din dragoste față de Dumnezeu este sentimentul moral cel mai rafinat la care oamenii au ajuns pînă în prezent.) Aproapele este iubit în calitatea sa de creatură, ca imagine a lui Dumnezeu. Este iubit „întru Cristos" sau „în Cristos". Diversele expresii nu sînt echivalente, dar vizează toate un același fapt central al conștiinței creștine: sentimentele umane, dispozițiile și acțiunile umane nu se înscriu în perspectiva creștină decît dacă se adresează mai întîi lui Dumnezeu. În fond, e un lucru destul de logic.

Iubirea creștină față de aproape poartă un nume special, un nume ca să spunem așa tehnic: caritate. Or, caritatea nu e doar o noțiune religioasă, este în același timp o noțiune politică, considerînd termenul „politic" în sensul larg al cuvîntului. Dacă iubirea față de aproape presupune iubirea față de Dumnezeu, ea presupune iubirea față de adevăratul Dumnezeu. Prin urmare, ea nu e veritabilă, nu e caritate în deplinul sens al cuvîntului decît în adevărata Biserică, adică într-o anumită comunitate, oricît de vastă ar fi ea. De unde formula: nu există mîntuire în afara Bisericii. Caritatea devine atunci separatoare, cu toate fenomenele de intoleranță și de persecuție pe care le antrenează acest fapt și care au fost observate în istoria Bisericilor. Aici se află, desigur, cauza istorică, politică, morală și logică a substituirii carității, ca virtute prin excelență, prin „umanitate" — în sensul căpătat de acest termen în secolul al XVIII-lea. Universalismul creștin este în principiu nelimitat: cum orice om este alcătuit după chipul lui Dumnezeu, caritatea se adresează

oricărui om. În același timp, acest universalism, pentru a se realiza, se particularizează într-o Biserică ce nu cuprinde întregul umanității, departe de asta, cel puțin nu în mod vizibil. El pare deci un universalism imperfect, sau incomplet. Secolul al XVIII-lea propune atunci o caritate desprinsă de orice Biserică, care nu mai e așadar caritate, ci „umanitate". „Umanitatea" este dispoziția binevoitoare care se adresează oricărui om în calitate de om, indiferent de rasă, națiune, clasă, opinie, religie etc. În acea clipă, europenii au sentimentul că umanitatea, ca ansamblu al oamenilor, a ajuns la maturitate, cel puțin în reprezentările sale cele mai avansate: a fost atins universalismul maxim, dacă mă pot exprima astfel; orice om este de acum înainte pur și simplu un seamăn. Astăzi, după aproape două secole, societățile democratice încă mai trăiesc cu această idee a umanității și, în fond, nu există nici un motiv pentru care ea s-ar schimba; altminteri, această schimbare n-ar putea fi decît o regresiune, fiindcă, încă o dată, această idee de umanitate reprezintă universalismul maxim. Extensia nu s-ar putea opera decît în direcția „fraților noștri inferiori", animalele. Mișcarea a început, de altfel.

Totul e cum nu se poate mai bine, se va spune. Trăiască umanitatea, și să considerăm caritatea drept o etapă pregătitoare pe drumul ce a dus la universalismul maxim! Lucrurile nu sînt atît de simple, pentru că acest maximum nu e un maximum decît în extensie. Virtutea umanității, sentimentul seamănului se adresează oricărui om, foarte bine. Dar în ce constă acest sentiment? Ce urmărește, cui se adresează virtutea umanității? În ce constă raportul care leagă atunci pe fiecare om de seamănul său? Ei bine, există două mari versiuni, două mari interpretări ale acestui raport. Ele au fost firește elaborate în același timp cu ideea generală de umanitate în secolul al XVIII-lea și pentru a-i da sens și conținut. Putem spune că bunăvoința noastră față de altă ființă umană se adresează mai întîi celui care suferă și a cărui suferință este vizibilă; bunăvoința noastră se adresează mai întîi corpului care suferă — de boală, de foame etc. — și se

numește deci *milă* sau *compasiune*. În această versiune, legătura umană universală este legătura milei sau a compasiunii. Aceasta este interpretarea virtuții de umanitate elaborată de Rousseau, care va influența atît de mult sensibilitatea modernă. Putem spune că fundamentul umanitarismului contemporan este mila în sens rousseauist. Voi preciza într-o clipă ce înțelege Rousseau exact prin milă. A doua interpretare este complet diferită, aproape contrară: relația nu se adresează corpului vizibil și suferind, ea se adresează cuiva invizibil, sufletului, dacă vreți, mai exact *demnității* persoanei. Dispoziția interioară care se adresează demnității persoanei, care o recunoaște, este *respectul*. Aceasta este interpretarea, versiunea lui Kant. Milă față de corpul suferind, respect pentru demnitatea, în mod necesar spirituală, a persoanei: acestea sînt cele două mari concepții ale umanismului — sau ale universalismului — contemporan.

Să începem deci cu mila. De ce îi acordă Rousseau o asemenea încredere, de ce contează atît de mult pe ea pentru a-i uni pe oameni? Mai întîi, este un afect universal — universal în două sensuri. Pe de o parte, toate ființele umane sînt obiecte potențiale ale milei, fiindcă au un corp susceptibil de a suferi; pe de altă parte, toate ființele umane sînt subiecte potențiale ale milei, vreau să spun: susceptibile de a resimți mila, fiindcă sînt capabile să se identifice lesne cu suferința fizică a celorlalți, avînd ei înșiși un corp susceptibil de a suferi. Înțelegem imediat suferința fizică, ne-o imaginăm cu ușurință. Avem mai multă simpatie pentru o durere de dinți, o colică renală, două zile fără mîncare și băutură, decît pentru o umilință morală, o preocupare intelectuală, o angoasă spirituală. Pe scurt, în mila sensibilă, fizică, putem comunica nemediat cu celălalt, cu seamănul nostru, fără medierea ideilor complexe, fără ca între el și mine să se interpună idei complexe, ideile propriu-zis umane. Compasiunea fizică ne oferă sentimentul seamănului mai ușor, mai direct, mai general. La sfîrșitul *Călătoriei la capătul nopții*, Ferdinand, naratorul, asistă la agonia prietenului său Léon. El face următoarea remarcă:

Dar nu eram decît eu, numai eu, eu singur, alături de el, un Ferdinand foarte adevărat căruia îi lipsea tocmai ceea ce-l face pe un un om mai mare decît simpla lui viață, dragostea pentru viața altora. Nu aveam, sau dacă aveam, era cu adevărat atît de puțină că nu merita s-o mai arăt. Nu eram pe măsura morții. Eram mult mai mic. Îmi lipsea marea idee umană. Mai ușor mi-ar fi fost milă de un cîine gata să crape decît de Robinson, pentru că un cîine nu e viclean, în timp ce Léon în ciuda a toate mai avea răutate în el... Și eram rău, cu toții eram răi.[1]

În același timp, și acesta este al doilea mare argument al lui Rousseau, un argument care o să vi se pară josnic, chiar „abject", ne putem sprijini pe milă pentru a-i uni pe oameni fiindcă mila este un sentiment, un afect, o dispoziție care nu presupune o transformare morală, care nu pretinde să te autodepășești. Mila nu este un sentiment dezinteresat, or tocmai asta îi conferă valoarea sa socială. De altminteri, pentru Rousseau ființa umană nu este capabilă de un sentiment dezinteresat: ea își caută în mod natural, adică în mod necesar, interesul și plăcerea. Această ființă în mod natural interesată resimte în mod natural milă. De ce? Pentru că îmi spun imediat că aș putea trece și eu prin suferința încercată de celălalt, pe care o văd sau mi-o imaginez, pentru că, avînd un corp susceptibil de a suferi, sînt la fel de vulnerabil ca celălalt. Pe scurt, văzîndu-l pe celălalt cum suferă, mă gîndesc la mine, revin la mine însumi, *mă identific* cu celălalt care suferă: firește că atunci mă străduiesc să-i ușurez suferința. Cum să mă dezinteresez de o suferință care — simt cu putere — m-ar putea afecta și pe mine? Dar vicleniile interesate ale comparației nu se opresc aici. Căci nu resimt efectiv această suferință pe care o percep atît de viu, știu bine că nu o resimt efectiv și mă bucur că sînt cruțat de ea, încerc plăcerea *de a nu* suferi. Astfel, potrivit analizei lui Rousseau, compasiunea este un sentiment altruist

[1] *Călătorie la capătul nopții*, trad. de Maria Ivănescu, Cartea Românească, București, 1978, pp. 426–427.

care are două motive — sau două componente — egoiste: teama de a suferi tu însuți și plăcerea de a nu suferi tu însuți. A fonda o morală socială pe milă nu are nimic idealist sau utopic. Dacă societatea modernă vrea să depășească într-o oarecare măsură izolarea și separarea membrilor societății, individualismul care o caracterizează, crede Rousseau, ea trebuie să cultive mila, compasiunea, și, încă o dată, asta n-are nimic dintr-o întreprindere eroică, fiindcă resorturile milei se află în egoismul fiecăruia dintre noi. Rousseau ne oferea aici formula care a prevalat efectiv în societatea democratică liberală, în societatea burgheză, în societatea noastră, cum vrem să-i spunem. Este societatea „restaurantelor de suflet".

Această formulă are multe avantaje politice, sociale, psihice. Extrăgînd altruismul din egoism, ea este economică din punct de vedere moral: ne pretinde foarte puțin. Are totuși cel puțin un inconvenient. Ca întotdeauna în lucrurile omenești, este reversul avantajelor sale. Mila pe care vrea să construiască Rousseau se adresează corpului suferind; așadar, nu este prin ea însăși un sentiment esențial — sau specific — uman. Se adresează animalului din noi, este fapta animalului din noi. Dacă mila noastră se adresează trupului suferind, ea poate lua drept obiect deopotrivă suferința animalelor și cea a trupurilor umane. De altfel, și animalele pot resimți milă. Rousseau face el însuși aceste observații, care confirmă caracterul în întregime *natural* al milei: spre deosebire de caritate, mila este independentă de orice opinie religioasă sau filozofică, nu poate deveni separatoare, și asta contează pentru el mai mult decît orice în clipa în care scrie.[2] Dar, în fine, toate astea înseamnă că dacă acest sentiment este întemeiat pe asemănare, asemănarea respectivă nu este propriu-zis umană. Mila sensibilă pe care o laudă Rousseau păstrează cu siguranță umanitatea, de vreme ce aceasta are o bază, o parte animală, dar tinde totodată să slăbească sentimentul a ceea ce-i este propriu și con-

---

[2] Vezi *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, trad. de S. Antoniu, Editura Științifică, București, 1958.

știința omului. Dacă e vorba de a te îngriji de ființele vii care suferă, atunci animalele au tot atîta drept la compasiunea noastră ca și oamenii.

Tendința naturală a societății bazate pe mila sensibilă va fi deci să acorde drepturi animalelor, ca și oamenilor, și pînă la urmă aceleași drepturi, sau mai degrabă același drept, cel de a nu suferi. Este o tendință care poate fi observată în societatea contemporană, în special în Europa de Nord. Se fac eforturi ca animalele destinate hranei omului să trăiască în cele mai confortabile condiții înainte de a fi sacrificate în maniera cea mai puțin dureroasă. Dar continuă să fie ucise, veți spune. Da, dar asta nu e foarte important, pentru că, într-o asemenea societate, răul nu e atît moartea, cît suferința fizică. Răul, în general, tinde să se confunde cu suferința fizică. Este și motivul pentru care e promovată acolo moartea umanitară a ființelor umane ale căror suferințe sînt insuportabile sau ale căror condiții de supraviețuire sînt mizerabile: eutanasia. Condiția animală și condiția umană se apropie atunci atît de mult încît ajung aproape să se confunde: animalele nu mai sînt făcute să sufere, iar ființele umane sînt ucise ca să nu sufere.

În ochii unora, această obsesie a suferinței fizice duce la pierderea sentimentului a ceea ce-i este propriu omului, a diferenței umane: pierderea sentimentului demnității umane. Este adevărat că, pe de altă parte, partizanii eutanasiei invocă „dreptul de a muri în demnitate". Nu-mi propun să arbitrez aici între cele două poziții. Aceste observații sînt în orice caz suficiente pentru a demonstra că „demnitatea" se află în centrul problematicii morale contemporane.

*

„Demnitatea umană" este noțiunea morală cea mai înaltă a umanității democratice. Kant a elaborat-o în maniera cea mai riguroasă și cea mai completă, plasînd-o în centrul doctrinei sale morale și sociale. Ea este de origine stoică și creștină. Stoicii deja formulau o distincție între ceea ce are un preț și ceea ce are o demnitate: în limbajul lui Seneca, între *pretium* și *dignitas*. Această distincție va fi reluată de

Kant. Și în creștinism va fi afirmată ideea unei demnități proprii omului, adică a unei nobleți speciale în raport cu celelalte creaturi. Demnitatea (*dignitas*) omului este că Dumnezeu l-a încredințat puterii propriei sale judecăți; spre deosebire de animale, care urmează impulsurile naturii, oamenii se supun liber — așadar, pot să nu se supună — legii naturii și legii divine. Am putea socoti concepția kantiană o radicalizare — deci o transformare — a concepției creștine concepute în special de Toma d'Aquino. Dacă pentru Toma d'Aquino demnitatea umană constă în a te supune liber legii naturale și divine, pentru Kant ea constă în supunerea față de legea pe care omul și-o dă lui însuși. Am putea spune: pentru creștin, omul *are* o demnitate (încă o dată: primită de la Dumnezeu, care l-a încredințat propriei judecăți); pentru Kant — și e o diferență deopotrivă subtilă și radicală —, a fi om *este* o demnitate.

A fi om înseamnă a fi o persoană; a fi o persoană înseamnă a fi autonom; a fi autonom înseamnă a acționa liber, adică a te supune legii pe care ți-ai dat-o tu însuți. Nu trebuie să spunem pur și simplu: demnitatea umană este libertatea umană. Demnitatea constă mai precis în raportul omului cu legea morală, o lege pe care, în cele din urmă, și-o dă lui însuși, desigur, dar față de care încearcă un sentiment foarte specific, un sentiment pur spiritual, pe care Kant îl numește *respect*. Este un afect pe care ființa umană îl descoperă în sine, pe care nu-l poate fabrica și pe care nu-l poate șterge: cel mai rău criminal păstrează în adîncul său respectul față de lege. Chiar dacă legea este contrară tuturor înclinațiilor noastre în mod necesar interesate, simțim că ar trebui — și deci că am putea — să ne supunem legii. Simțim în noi — respectul este tocmai acest sentiment — posibilitatea și necesitatea unei acțiuni pur dezinteresate, adică ale unei acțiuni înfăptuite din pur respect față de lege.[3] Acesta este conținutul, esența noțiunii kantiene de demni-

[3] Vezi „Despre mobilurile rațiunii pure practice", în *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, trad. de Nicolae Bagdasar, Editura Științifică, București, 1972.

tate umană: a respecta demnitatea celuilalt om înseamnă a respecta respectul pe care nu se poate să nu-l aibă pentru legea morală din el (încă o dată, fie el și cel mai rău criminal), respectul pe care nu se poate să nu-l resimtă față de el însuși ca urmare a prezenței legii în el, înseamnă a respecta respectul față de sine. Această idee este formulată în maniera cea mai sintetică și mai clară în „Principiile metafizice ale teoriei virtuții", a doua parte din *Metafizica moravurilor*:

> Umanitatea însăși este o demnitate; așadar, omul nu poate fi folosit de către nici un alt om (nici de către altul, nici chiar de către el însuși) doar ca mijloc, ci întotdeauna numai ca scop, și în aceasta constă demnitatea sa (personalitatea), prin care el se ridică deasupra tuturor celorlalte ființe ale lumii care nu sînt oameni, dar pe care, totuși, le poate întrebuința, prin urmare, el se ridică deasupra tuturor lucrurilor. După cum el însuși nu se poate da pe nici un preț (ceea ce ar contrazice datoria aprecierii de sine), tot astfel el nu poate acționa împotriva autoaprecierii necesare a altora ca oameni, adică el este obligat să recunoască practic demnitatea umanității fiecărui alt om, prin urmare, asupra lui planează o datorie, care se referă la respectul manifestat cu necesitate față de fiecare alt om.[4]

Așa se prezintă, fidel restituit cred, esențialul ideii kantiene. Ea e cu siguranță impresionantă; și rămîne foarte influentă. În același timp, conștiinței morale contemporane îi vine greu să adere complet la ea, fiindcă e împărțită. Pe de o parte, această idee de demnitate i-a devenit indispensabilă. Este frapant să constatăm că, în vreme ce era absentă din *Declarația drepturilor omului și cetățeanului* din 1789, ea e introdusă de la primele cuvinte ale preambulului *Declarației universale a drepturilor omului* din 10 decembrie 1948: „Considerînd că recunoașterea demnității inerente tuturor membrilor familiei umane și a drepturilor lor egale și ina-

[4] *Metafizica moravurilor*, ed. rom. cit., p. 286.

lienabile constituie fundamentul libertății, dreptății și păcii în lume"* etc. Demnitatea e plasată aici chiar și înaintea drepturilor. Această schimbare își avea desigur cauza în experiența foarte recentă a războiului și a crimelor împotriva umanității comise de naziști. Nu se putea spune pur și simplu că lagărele reprezentau negarea drepturilor omului: oricît ar fi fost de adevărat, expresia ar fi părut prea slabă. Părea mai corect să vezi în lagăre o întreprindere sistematică pentru a ofensa demnitatea umană și a încerca distrugerea ei. În lumina — dacă se poate spune așa — experienței lagărelor, demnitatea umană pare un principiu mai profund și mai prețios decît cel al drepturilor omului.

Dacă privim lucrurile mai îndeaproape, constatăm că între drepturi și demnitate diferența nu este de la minus la plus pe un același gradient. Este vorba de o diferență calitativă. Prin urmare, există o tensiune foarte puternică între ideea demnității și cea a drepturilor. La originea lor, drepturile omului sînt drepturile *naturale* ale omului, cele înscrise în natura sa elementară, în nevoile și dorințele sale, în primul rînd în dorința sa de conservare. Demnitatea umană se constituie în schimb, după Kant, luînd o distanță radicală sau esențială în raport cu nevoile și dorințele naturii. Demnitatea umană constă în faptul că ființa umană poate fi pusă în mișcare de un motiv complet independent de natură și superior ei, de o cauzalitate pur spirituală. Mai direct, s-ar putea spune: drepturile omului reprezintă libertatea naturii, inclusiv și în primul rînd natura animală și sensibilă; demnitatea umană este libertatea împotriva naturii sensibile sau în general interesate, este libertatea spirituală.

*

Dorința conștiinței morale contemporane și efortul reflecției morale contemporane constau evident în a reduce această tensiune, în a menține ideea de demnitate, detașînd-o

---

* Vezi *Declarația universală a drepturilor omului*, Institutul Român pentru Drepturile Omului, 1998, p. 2. (*N.t.*)

de orice idee de lege morală și de cauzalitate spirituală, în a contopi ideea drepturilor și ideea demnității, sau mai degrabă în a absorbi, fără a o pierde, ideea demnității în cea a drepturilor. Aceasta presupune o transformare completă a doctrinei kantiene, în fapt o adevărată abandonare a ei — abandonare mascată prin menținerea sau mai curînd folosirea excesivă a limbajului său, cel al „respectării demnității umane". A respecta demnitatea altei ființe umane nu mai înseamnă a respecta respectul pe care-l are în ea însăși față de legea morală, ci înseamnă astăzi, din ce în ce mai mult, a respecta alegerea făcută de aceasta, oricare ar fi ea, în realizarea drepturilor sale. Pentru Kant, respectarea demnității umane înseamnă respectarea formei înseși a umanității; pentru moralismul contemporan, respectarea demnității umane înseamnă respectarea „conținuturilor de viață", oricare ar fi ele, ale unei alte ființe umane. Sînt păstrate aceleași cuvinte, dar e vorba de o cu totul altă perspectivă morală.

Moralitatea contemporană duce la ceea ce anglo-saxonii numesc o „politică a recunoașterii" (*politics of recognition*). Fiecare „stil de viață" pretinde să fie recunoscut în rînd cu toate celelalte. Există aici o revendicare lesne de înțeles, dar care se lovește de serioase dificultăți morale și politice. Formula kantiană pare severă, rigoristă, irealizabilă; formula actuală pare generoasă, liberală, realizabilă. Cred că, dimpotrivă, contrariul e adevărat. Formula kantiană are inconvenientul — dar și avantajul — de a fi formală. Respectul meu se adresează umanității celeilalte ființe umane; în calitate de ființă umană, el sau ea este esențialmente respectabil. Dar ceea ce el/ea face cu viața sa, cu „conținuturile sale de viață" e altceva; pot să le aprob, să le dezaprob, să fiu indiferent, uimit, pe scurt, desfășor aici în mod natural toată gama de sentimente și de judecăți pe care viața le trezește în noi. Formula contemporană are avantajul — dar și dezavantajul — de a fi concretă. Cerem respectarea tuturor conținuturilor sau stilurilor de viață. Or, această formulă n-are cu adevărat sens. Sau singurul sens care-i poate fi atribuit este că i se pretinde să aprobe, să aprecieze, să valorizeze, să apla-

ude toate conținuturile de viață, toate alegerile de viață, toate stilurile de viață. Or, asta e pur și simplu imposibil.

Respectul se adresează persoanei; putem și trebuie să respectăm toate persoanele. Dar nu putem și nu trebuie să aprobăm, să apreciem, să valorizăm, să aplaudăm toate conținuturile de viață, toate alegerile politice, morale, religioase ale persoanelor. Dacă toate alegerile de viață ar trebui aprobate de toți, viața ar deveni de-a dreptul plicticoasă și chiar sinistră, iar asta ar însemna că alegerile noastre personale sînt fără importanță și fără nici o însemnătate. Alegerea pe care o fac nu poate avea valoare pentru mine decît dacă reacționați la această alegere, unii aprobînd-o, firește, alții dezaprobînd-o, alții primind-o cu indignare chiar, sau cu lipsă de înțelegere, pe scurt, dacă alegerea pe care o fac comportă un risc, fie el și minim, inseparabil de libertate.

Această revendicare a respectului este adeseori avansată astăzi în numele așa-numitei orientări sexuale. Voi vorbi despre asta într-o clipă. Dar cred că problema privește toate conținuturile de viață. Am să iau un exemplu mai puțin sensibil astăzi, dar care multă vreme, și chiar recent, a făcut obiectul unor dezbateri mai pasionate și mai extinse decît cele de azi despre orientarea sexuală. Mă refer la alegerea religioasă. Oamenii au considerat multă vreme că aceasta reprezenta, pentru oricine, alegerea fundamentală. Există Dumnezeu? Dacă există, ce natură are? Ce ne cere el, care e legea sa? Cum ni se revelează? Pentru că oamenii se implică intens în aceste probleme cu adevărat fundamentale, dezacordurile sînt greu de suportat. Credinciosul ortodox nu se poate împiedica să considere că ereticul este mînat de orgoliu; ereticul, că ortodoxul preferă adevărului puterea. Credinciosul socotește că ateul refuză să creadă fiindcă, în sinea lui, respinge orice lege; ateul se gîndește că credinciosul este incapabil de autonomie sau să-și accepte curajos sfîrșitul etc. Pe scurt, alegerile pozitive pe care le facem sînt inseparabile de respingeri, de alegeri negative oarecum. Este inevitabil și legitim ca ateul să-l considere pe credincios ca fiind afectat de o anumită slăbiciune morală — el are „ne-

voie să creadă", are „nevoie de consolare"; invers, este inevitabil și legitim ca credinciosul să-l considere pe ateu drept un orb voluntar, care refuză orgolios să recunoască adevărata sa condiție. Credinciosul poate — și trebuie — să respecte umanitatea, persoana ateului; nu putem să-i cerem să „respecte ateismul său", formulă căreia nu i-ar găsi nici un sens. Ateul poate — și trebuie — să respecte umanitatea, persoana credinciosului; nu putem să-i cerem să „respecte credința sa", formulă căreia nu i-ar găsi nici un sens.

Unii dintre voi obiectează că paralela nu e valabilă, deoarece convingerile religioase sînt liber alese, în timp ce orientarea sexuală ține de natura individuală, nu de libertate. Implicit în această remarcă este reproșul următor: e cu deosebire odios, din partea societății sau a statului, să nu recunoască, să nu „respecte" un element esențial al vieții persoanei, asupra căruia aceasta nu are nici o putere. Într-o oarecare măsură, asta înseamnă să o condamni pentru ceea ce *este*. De unde asimilarea, uneori, a așa-numitei „homofobii" cu rasismul.

Admit, desigur, că de fapt convingerea religioasă și orientarea sexuală nu reprezintă același lucru, că există fără îndoială mai multă libertate în prima și mai multă „natură" în a doua. Ce înseamnă că, în realitate, convingerea religioasă, sau nereligioasă, e liber aleasă? Că, în cel mai bun caz, persoana s-a informat serios în această privință, a examinat imparțial argumentele opuse și și-a făcut alegerea fără intervenția pasiunilor? Fie, și desigur că nu așa ne „alegem" orientarea sexuală! În același timp, era un argument tradițional împotriva constrîngerii religioase, împotriva religiei de stat, că persoana nu avea, ca să spunem astfel, puterea — în orice caz, nu puterea suverană — asupra concluziilor spiritului său: vreți să cred, pretindeți să mă faceți să cred, dar chiar dacă aș face efortul cel mai sincer, tot n-aș reuși, nu mă pot forța să cred, sînt necredincios, este un fapt pe care trebuie să-l acceptați ca și mine. În mod simetric, oricît ar fi de determinată orientarea sexuală de către natura individuală, nu e un fapt obiectiv lipsit de sens subiectiv, este o raportare la sine și la ceilalți, în care libertatea este evi-

dent implicată. Tot ceea ce contează profund pentru ființele umane este un amestec inextricabil de natură și de libertate, care angajează întreaga persoană.

Neutralitatea statului are ceva insuportabil tocmai pentru că aceste alegeri sau orientări angajează întreaga persoană. Ce înseamnă că statul îmi recunoaște demnitatea, dacă nu recunoaște ce e important — poate cel mai important — pentru mine? Prin ce anume îmi recunoaște umanitatea, dacă nu recunoaște conținutul acestei umanități? Ne găsim în mijlocul unei mari dificultăți a societăților noastre. Multă vreme, așa cum am arătat, credincioșii fervenți au denunțat această stare de fapt: statul se declară neutru și liberal, în realitate el este ateu, școala se declară laică, în realitate ea este „fără Dumnezeu". A respinge în privat viața religioasă înseamnă a declara implicit că religia nu are valoare, pentru că ceea ce are cu adevărat valoare pentru o societate este recunoscut în spațiul public. Mulți dintre concetățenii noștri trebuie să constate că lucrurile care contează foarte mult pentru ei sînt privite cu indiferență de spațiul public, o indiferență care li se pare ostilitate. Am subliniat în repetate rînduri că regimul nostru politic se bazează pe *separații*. Și nu ne putem împiedica să dorim, deci să căutăm, *unitatea* vieții noastre. Trebuie să trăim cu această tensiune. Nu am putea-o suprima decît cu prețul distrugerii sau al unei grave coruperi a regimului nostru politic.

Pot reveni, după acest ocol, la problema orientării sexuale. Este posibil, în regimul nostru, să fie satisfăcute majoritatea revendicărilor homosexualilor sau ale celor care se exprimă în numele lor. Dar nu toate. Sau, mai degrabă, una singură nu poate fi satisfăcută. Este imposibil pentru corpul politic să „recunoască" „stilul lor de viață": nici un „stil de viață" nu este „recunoscut" de regimul nostru. De aceea este el liberal. Dar „recunoaște" „căsătoria heterosexuală"? Desigur, și dintr-un motiv cît se poate de întemeiat: această căsătorie produce copii, adică cetățeni, și asta ține de interesul *public*.

Se va spune că multe căsătorii heterosexuale nu sînt fecunde, din motive naturale sau care țin de alegerea perso-

nală, și că, de altminteri, legalizarea adopției de către cuplurile homosexuale, ca să nu mai vorbim de fecundările in vitro, ar lipsi argumentul „demografic" de orice validitate. Cu siguranță, artificiul tehnic, asociat artificiului legislativ, este capabil să producă rezultate uimitoare. Însă uitați-vă cum se contrazic cei care propun asemenea „soluții"! Vor să priveze de orice validitate, de orice pertinență, „diviziunea naturală" dintre sexe. Dar ce rezultat obțin, la capătul acestei imense strădanii? O familie, cu părinți și copii, adică o asociație umană care o *imită* pe cea ale cărei fundament uman și primă cauză se află evident în diviziunea naturală dintre sexe — în această natură pe care au vrut s-o elimine. „Căsătoria homosexuală" *imită* căsătoria heterosexuală, și nici o invocare a „egalității în drepturi" nu o va elibera de această contradicție interioară. Cei care pretind legalizarea sînt sclavii diviziunii sexuale, sînt sclavii naturii, în chiar clipa cînd cred că au triumfat asupra ei.

Există multă confuzie intelectuală într-un anumit militantism homosexual. De exemplu, expresia *gay pride* este deosebit de prost aleasă. Cum să vorbești de „mîndrie" atunci cînd cauți binecuvîntarea aprobatoare și puful unanimist. Odinioară, exista în homosexualitate o parte de aventură și de adevăr: homosexualul descoperea, poate în chip dureros, amplitudinea și iregularitățile Erosului, precum și limitele expresiei sale celei mai obișnuite. Era mai apt decît alții să dejoace minciunile convenției. Acest lucru era plătit cu o anumită discreție, dar oare nu e chiar dorința Erosului căruia, ca și adevărului, îi place să se ascundă? Toate acestea s-au pierdut în punerea în scenă contemporană care nu mai știe decît să maimuțărească în fond convenția heterosexuală cea mai plată: la naiba, toți sînt soți, toți sînt părinți!

Am mai spus, aproape toate revendicările homosexuale pot și trebuie să fie satisfăcute. Închirierea sau cumpărarea în comun a unui apartament, posibilitatea de a-ți moșteni partenerul — e bine ca toate aceste drepturi elementare ale vieții burgheze să fie garantate homosexualilor de către corpul politic. E bine — și asta are de-a face cu demnitatea!

— ca partenerul mai în vîrstă să-l poată desemna pe partenerul mai tînăr drept moștenitor fără să fie obligat, ca în trecut, să recurgă la convenția umilitoare a unei „adopții" mincinoase. În același timp, avem cu toții, homosexuali sau nu, o anumită „datorie de a fi rezervați". Tocmai pentru că regimul nostru este un regim de libertate, și pentru ca să poată rămîne astfel, nu avem dreptul să le pretindem concetățenilor noștri să ne aprobe „stilurile" sau „conținuturile de viață": ar fi o tiranie. Demnitatea fiecăruia să fie respectată — este un minimum pe care-l putem cere, dar și un maximum pe care avem dreptul să-l cerem.

CAPITOLUL XVIII

Condiția politică a omului și unitatea speciei umane

O concluzie trebuie să fie concludentă, adică să rezolve problema sau problemele care au fost puse. O asemenea concluzie nu ne este aici la îndemînă. Dacă problemele pe care le-am luat în considerație ar fi rezolvabile — așa cum e rezolvabilă o problemă matematică sau, în general, o problemă tehnică —, istoria umană s-ar fi încheiat, sau ar fi pe cale să se încheie. Unii autori au considerat că așa stau lucrurile, că sfîrșitul istoriei e aproape fiindcă umanitatea modernă este pe punctul de a rezolva problema umană. Cel mai profund dintre acești autori, pentru că e cel mai conștient de amploarea și dificultatea problemei, este Hegel. Desigur, el nu credea că problema umană e o problemă tehnică, sau că ar putea fi redusă la niște probleme tehnice. Care este pentru Hegel problema umană prin excelență? Cea a *recunoașterii reciproce*: fiecare ființă umană, fiecare dintre noi, dorește să fie recunoscut în umanitatea sa, în libertatea sa, de toți ceilalți. Istoria umană este o lungă luptă pentru recunoașterea reciprocă. La începutul istoriei, în Asia, în imperiile asiatice, o singură persoană este liberă: împăratul. În Grecia, sînt liberi doar cetățenii, puținii care sînt cetățeni. În Europa modernă, începînd cu Revoluția franceză, toți sînt liberi: umanitatea tuturor este recunoscută de toți, fiindcă drepturile tuturor sînt declarate, recunoscute și garantate, cel puțin în principiu. În acest sens de altfel, îi putem da dreptate lui Hegel. Putem considera că a fost obținut un anumit rezultat uman — obținut în mod definitiv.

Rămîn totuși unele dificultăți, de care Hegel era perfect conștient, dar pe care — considera el — fără îndoială că niș-

te cetățeni raționali trebuiau să le accepte ca pe niște neajunsuri inevitabile, socotindu-se mulțumiți. Aceste dificultăți sînt legate de modalitățile și limitele recunoașterii. Cui se adresează recunoașterea celorlalți? Ce „recunosc" ei cînd mă recunosc în „umanitatea" mea? Recunoașterea se poate adresa particularității acestui individ, ceea ce face ca el să fie *cel care este*, nu altul. Sau se poate adresa umanității sale în general, umanității din el. Am văzut că exista aici o ambiguitate considerabilă, ambiguitate aflată la originea unor dezbateri sociale și morale foarte animate. Hegel avea în vedere o recunoaștere care cuprinde deopotrivă particularitatea și generalitatea, depășindu-le pe amîndouă. Statul modern este această instituționalizare a recunoașterii reciproce care depășește opoziția dintre particular și general, care este cu adevărat concretă: fiecare e recunoscut nu numai în generalitatea sa de cetățean, ci și pentru contribuția sa particulară la viața economică și socială, la „sistemul necesităților". Drepturile generale ale umanității sale sînt recunoscute, iar talentele sale particulare sînt recompensate.

Nu doar Hegel, ci întregul secol al XIX-lea, Europa de dinaintea războiului din 1914 și de după el au considerat că statul-națiune era forma superioară de organizare colectivă, reconciliind particularitatea și universalitatea. O umanitate compusă din națiuni independente și democratice, legate poate printr-o colaborare crescîndă — acesta a fost orizontul progresismului din secolul al XIX-lea și prima parte a secolului XX. Această perspectivă a fost abandonată, deoarece credibilitatea statului-națiune în Europa a fost iremediabil afectată, dacă nu ruinată, de războaiele secolului XX. Mai exact, sau mai profund, aceste războaie au demonstrat că statul-națiune nu era doar principalul mijloc, instrumentul prin excelență al recunoașterii reciproce. El era și contrariul absolut: ceea ce împiedica această recunoaștere reciprocă să fie dusă la bun sfîrșit, ceea ce producea chiar contrariul recunoașterii reciproce, și anume războiul general. Astfel, statul-națiune modern era și el afectat, și finalmente ruinat, de fenomenul organului-obstacol, sau al in-

strumentului-obstacol, care afectase și ruinase formele politice anterioare.

*

Ce înțeleg prin fenomenul organului-obstacol sau al instrumentului-obstacol? E ceva foarte simplu, care poate fi observat în toate domeniile vieții. Ceea ce permite realizarea unui obiectiv este și ceea ce ne împiedică să mergem mai departe în realizarea acelui obiectiv, sau chiar ne obligă să mergem în sens invers realizării acelui obiectiv. Acest fenomen este observabil în toate domeniile vieții, dar poate că în ordinea politică este cel mai vizibil și mai determinant. Exemplele abundă: legea, menită să-l protejeze pe cel slab împotriva celui puternic, sfîrșește aproape inevitabil prin a-l avantaja pe cel puternic împotriva celui slab[1]; statul suveran, menit să garanteze pacea, este un factor de război etc. Mi se pare că ceea ce sociologii numesc astăzi „efect pervers" ține de acest fenomen. De exemplu, instituțiile și măsurile statului-asistențial, destinate să înlăture sărăcia și să prevină excluderea, contribuie în ochii unora, cel puțin în anumite împrejurări, la perpetuarea sărăciei și la menținerea excluderii. Ei bine, la nivel politic acest fenomen iese la iveală în maniera cea mai limpede, cea mai vizibilă chiar și, ca să spunem așa, cea mai dramatică. Viața politică, istoria politică, în ce au ele mai profund, istoria formelor politice sînt pînă la urmă modul în care o formă politică apare mai întîi ca instrumentul de rezolvare a unei probleme, ca să se vădească mai apoi un obstacol în calea acestei soluții.

De exemplu, cetatea greacă a apărut ca descoperirea de către oameni a condiției lor politice, a faptului că sînt capabili să se guverneze ei înșiși. Oamenii își înțeleg natura

---

[1] Vezi Rousseau: „Spiritul universal al legilor din toate țările este de a favoriza întotdeauna pe cel puternic împotriva celui slab și pe cel care are împotriva celui care nu are nimic; acest neajuns este inevitabil și e fără excepție" (*Emil*, ed. rom. cit., cartea IV, p. 220, notă).

guvernîndu-se în cadrul și prin intermediul cetății. Își înțeleg natura universală — comună *tuturor* oamenilor — într-o anumită cetate, care nu cuprinde decît un *mic număr* de oameni, o cetate a cărei specificitate este insurmontabilă și sfîrșește prin a face să eșueze proiectul autoguvernării. Particularitatea, limita cetății se vede din faptul că cetatea rămîne o cetate printre alte cetăți, cu care este întotdeauna potențial în război, precum și în faptul că, în interiorul cetății, un mic număr — numărul mic al numărului mic — de oameni sînt cetățeni. Nu reiau istoria formelor politice, amintesc doar pur și simplu că, de la o vreme, statul-națiune a cunoscut destinul cetății grecești; a apărut la fel de *particular* ca și ea, la fel de incapabil să rezolve problema realizării libertății umane.

Sîntem tentați să spunem, prin analogie, că o nouă formă politică, mai universalistă decît statul-națiune, sau care va fi în raport cu statul-națiune ce a fost acesta în raport de cetatea greacă, va apărea probabil, la început, plină de făgăduințe, apoi dezamăgitoare, dovedindu-se, mai devreme sau mai tîrziu, că nu e mai capabilă să rezolve problema recunoașterii reciproce decît au fost cetatea sau statul-națiune. Sau, mai curînd, sîntem tentați să spunem că Europa în construcție reprezintă această formă politică nouă, care este în raport cu statul-națiune ce a fost acesta pentru cetate. Am explicat pe larg de ce nu cred că „Europa", așa cum se elaborează ea de jumătate de secol încoace, oferă o asemenea perspectivă: tocmai ca formă politică, ea rămîne nedeterminată. Am subliniat că ambiguitatea indecisă a „Europei" ține de faptul că ea desemnează două lucruri riguros contradictorii: fie o nouă națiune, o națiune mare, foarte mare, capabilă să fie unul dintre protagoniștii de seamă ai noului secol, alături de Statele Unite, China etc.; fie, dimpotrivă, nu un nou corp politic, ci instituționalizarea sfîrșitului politicului, reducerea vieții comune la drepturile și regulile societății civile și ale civilizației. Mi se pare că toate înclinațiile noastre ne împing către al doilea termen al alternativei.

„Europa" este o făgăduință politică, fiindcă ea promite ieșirea din politic, un adio adresat politicului. Astfel, ne vom

elibera de limitele și decepția inseparabile de orice formă politică. Toate elementele care definesc noua situație, sau situația prezentă în măsura în care ea este nouă, merg în aceeași direcție. Avem sentimentul că lumea se pregătește să iasă din vîrsta politicului, pentru a se organiza fără medierea acestuia, și încuviințăm această mișcare fiindcă pare să promită realizarea finală a recunoașterii reciproce. Ieșirea din politic ne va permite să înfăptuim ceea ce nici o altă formă politică nu îngăduise să se realizeze pe deplin. Se anunță o lume meta- sau postpolitică, o lume nemediat umană.

*

Trebuie subliniat adverbul *nemediat*. Umanitatea modernă este nerăbdătoare în privința tuturor medierilor. În secolele anterioare, predemocratice, recunoașterea reciprocă trecea printr-o multitudine de forme pe care trebuia imperativ să le respecte; ea era condiționată, și deci limitată, de aceste forme. Politețea și ceremoniile jucau un rol politic primordial. Exista un mod diferit de a te adresa și a te purta cu bărbații și femeile, cu militarii și civilii, cu fețele bisericești și laicii, cu tinerii și bătrînii, cu superiorii și inferiorii etc. Democrația a erodat progresiv aceste forme, aceste medieri care, menținînd o ordine compartimentată și ierarhică, făceau imposibile recunoașterea umanității ca atare, a umanității fără particularizare socială, sexuală, profesională etc. Democrația caută în toate domeniile această expresie umană comună care semnifică faptul că aparții, ca și ceilalți, aceleiași umanități. Comportamentul, limbajul, hainele trebuie să manifeste această includere. Înainte, se punea problema să te distingi, prin haine, limbaj, comportament, să arăți tocmai că ești „distins", în orice caz, bine crescut, că ai maniere, că ai o bună ținută etc. Astăzi, imperativul social s-a schimbat, ca să spunem așa, s-a inversat. Și asta nu pentru că ființele umane din societățile noastre simt mai puțin nevoia să se distingă: această dorință pare înscrisă în natura morală a omului. Dar astăzi te distingi demonstrîndu-ți aptitudinea de a utiliza limbajul, hainele, ținutele care ma-

nifestă această umanitate nemediată, comună, naturală, informală. Astăzi te distingi fiind *cool*.

Ce înseamnă să fii *cool*? Aici trebuie să fim atenți. *Cool* nu e contrariul lui „distins"; contrariul lui „distins" constă în tot ce e comun, vulgar, ajungînd chiar indecent. Indecența semnalează doar absența, eventual respingerea, formelor elementare ale îmbrăcăminții sau ale gestului. Ce e *cool* își manifestă prezența imediată în umanitatea comună dincolo de forme, umanitatea care nu are nevoie de forme pentru a fi. Cămașa care iese din pantaloni e indecentă. Cămașa fără cravată, cu gulerul descheiat, fără chinuitorul nod, simbolizează atît de bine libertatea naturii, cămașa fără cravată e *cool*. Aceste lucruri ale vieții, aparent foarte superficiale, sînt desigur extrem de revelatoare. Pînă nu demult, un om politic, chiar și într-un regim democratic, trebuia să-și marcheze prin limbaj, vestimentație, ținuta generală, demnitatea funcției, care reprezenta în ultimă instanță demnitatea și măreția statului și națiunii. Astăzi, el trebuie să semnaleze două lucruri: mai întîi, desigur, că e *cool*, adică, așa cum am văzut, că umanitatea comună este prezentă în el nemediat, fără o formă care s-o mascheze și care să-l distingă; apoi, sau în același timp, că este uman, plin de înțelegere, *caring*, nu că se preocupă în primul rînd de interesul și măreția statului, ci că e capabil să răspundă imediat durerii celorlalți, independent de orice considerație politică. Astăzi, un om politic este greu eligibil dacă nu prezintă aceste două calități, sau aceste două caracteristici. În Franța de azi, coabitarea dintre președintele Republicii și primul-ministru seamănă adesea cu un dublu concurs: cine e mai *cool* și manifestă o compasiune mai ostentativă.

Aceste observații ar putea fi prelungite și rafinate la infinit. Am vrut doar să semnalez forța cerinței de nemediere. Fiecare dintre noi, și în primul rînd oamenii politici care ne reprezintă, trebuie să-și exhibe — să facă palpabilă — propria umanitate, care se manifestă nemediat prin simpatia față de umanitatea celuilalt. Fenomenul nu se limitează la viața socială și politică. Dorința, cerința de nemediere tin-

de să domine toate aspectele vieții democratice moderne. Ar fi interesant să studiem din acest unghi arta modernă. Nu sînt cîtuși de puțin un specialist, și voi prezenta foarte sumar lucrurile, dar mi se pare că evoluția sa, sau principiul evoluției sale, constă tot în suprimarea formelor și medierilor. Să luăm de pildă pictura, al cărei destin l-a influențat pe cel al artei moderne în general: egalizarea genurilor, abandonarea perspectivei, respingerea convențiilor reprezentării, toate indică o experiență care se vrea pură, simplă și absolută, experiența de sine a omului, în calitate de creator. Experiență detașată de restul vieții politice și sociale, religioase și intelectuale, experiență care se dorește deopotrivă elementară și totală, experiența umanității proprii pe care o are o ființă umană. Iată de ce arta modernă este esențialmente nonfigurativă. În mod paradoxal, e pentru a fi mai pur umană. Arta figurativă, arta imitației și a asemănării, intră în rețea și în rezonanță cu celelalte experiențe, politice, sociale și morale, comunică cu ele, se confundă în parte cu ele, așa încît nu poate provoca o experiență „pură", sau pur și simplu umană. E de înțeles că multora li se pare că arta nonfigurativă conduce la „nonartă" sau la expresii care țin de „impostură". Într-adevăr, logica sa este să elimine din ce în ce mai mult tot ce manifestă o muncă de elaborare rafinată — semnele unei asemenea munci sînt un fel de „figurație" —, să meargă spre arta „brută", adică spre proclamarea arbitrară și prezentarea nemediată ca operă de artă a unui lucru neelaborat.

Am putea spune că, din toate părțile, în toate domeniile vieții sale, omul contemporan caută o experiență nemediată a lui însuși și a umanității. *Cool*, compătimitor, artist sau mai degrabă „creator" — mereu aceeași dorință, sau același proiect care se manifestă. (Aș fi putut vorbi și despre refuzul medierilor, în primul rînd despre durată, în viața sentimentală: reprezentarea contemporană substituie abrevierea „sexului" îndelungatei și lentei hermeneutici a iubirii.)

Or, și aici se reunesc firele argumentului, marele obstacol, marea piedică în calea acestei experiențe nemediate este

ordinea politică în sine, fiindcă ea reprezintă marea mediere, sau medierea medierilor.

*

Ce vreau să spun prin aceste expresii? Ceva foarte simplu, adeseori uitat sau, mai degrabă, interpretat într-un mod reducționist și negativ. Raportul politicului cu celelalte aspecte ale vieții este perceput ca un raport exterior și esențialmente opresiv. Politicul, s-a remarcat, intervine în mii de feluri în viața privată a cetățenilor, inclusiv în munca artiștilor. În cel mai rău caz, el impune, dictează, interzice sau reprimă anumite activități, anumite opinii; în cel mai bun caz, el le autorizează, le lasă libere, le „încurajează" sau chiar le „subvenționează". Dar, fie că e vorba de interdicție sau de autorizație, descriem întotdeauna un raport exterior. În realitate, dacă bineînțeles fenomenele la care tocmai am făcut aluzie formează materia istoriei politice și sociale, ele nu prezintă decît fața lor vizibilă, exterioară. Am putea spune, mai generos și, cred, mai exact, că politicul ține împreună diversele aspecte ale vieții umane, individuală și socială. O formă, un regim politic reprezintă o anumită manieră — desigur, întotdeauna parțială, și chiar represivă într-o oarecare măsură —, dar o anumită manieră de a ține împreună diversele aspecte ale vieții umane. Politicul permite diverselor experiențe să comunice unele cu altele, obligîndu-le astfel să comunice, de fiecare dată în funcție de formă și regim. Iată de ce afirmam că politicul reprezintă marea mediere, sau medierea medierilor: el face ca nici o experiență să nu capete o validitate absolută, o împiedică să satureze cîmpul social și conștiința individuală, o obligă să coexiste și să comunice cu celelalte experiențe. În acest sens, politicul este păstrătorul bogăției și complexității vieții umane.

Dacă această analiză are ceva adevărat, este limpede că omul democratic pe care l-am descris este deosebit de ostil ordinii politice ca atare, în măsura în care aceasta stă în calea caracterului nemediat al experiențelor. De fapt, ordinea politică democratică însăși are ceva antipolitic, pentru că pre-

tinde să reducă pe cît posibil locul politicului: politicul nu este decît reprezentantul și instrumentul indivizilor care „își folosesc după bunul plac independența", după cum spune Montesquieu despre englezi. Ordinea democratică își dă drept sarcină să păstreze autenticitatea fiecărei experiențe: ea autorizează și protejează. Ea autorizează și protejează fiecare experiență și fiecare libertate, în egalitate, cel puțin în principiu. Încurajează, așadar, fiecare experiență să se vrea tot mai autentică, tot mai nemediată și absolută, dar nu poate să n-o frustreze, fiindcă ea ar vrea să fie singura autentică, așa încît trebuie să protejeze celelalte experiențe, pe toate celelalte, în egalitate. În acest sens, ordinea democratică pare cea mai împovărătoare, fiindcă vrea să fie — și este neîndoielnic în mod efectiv — cea mai ușoară.

Ordinea politică democratică rămîne în continuare marea mediere, dar exercită această mediere într-un fel paradoxal, prin separații. Așa cum am văzut, regimul nostru se organizează pe bază de separații: separația dintre stat și societate, separația puterilor, separația între valori etc. Și tot cum am văzut, îi cerem să protejeze autenticitatea, puritatea fiecăreia dintre experiențele noastre, adică separația sa de toate celelalte. De unde paradoxul pe care l-am notat acum o clipă, că, în anumite privințe, sau în ochii unora, ordinea democratică pare cea mai împovărătoare, deși e construită să fie cea mai ușoară. Mă opresc puțin asupra acestui punct.

Ordinile politice predemocratice sînt întotdeauna explicit, oficial constrîngătoare: trebuie să te supui legii. Fiecare experiență umană știe că trebuie să țină cont de ceilalți. Ar vrea să fie singura, nemediată, absolută, dar nu are această posibilitate: e obligată să țină cont de ceilalți și să participe la o elaborare comună reglată prin lege. În ordinea politică democratică, așa cum am spus, fiecare experiență este autorizată să fie ceea ce este, fiind protejată în specificitatea și autenticitatea sa. Prin chiar acest fapt, ea este încurajată să se vrea unică, nemediată și absolută. Ea este deci încurajată să se revolte împotriva ordinii politice democratice înseși.

Putem întîlni atunci două posibilități. Fie ea se revoltă împotriva ordinii politice democratice în ceea ce are ea democratic, și atunci subiectul se orientează spre o formă sau alta de proiect totalitar care va pune capăt separațiilor: politicul însuși devine obiect și element al experienței dorite, al experienței imediate și absolute. De unde suprapolitizarea mișcărilor totalitare și atitudinea favorabilă a multor artiști față de aceste mișcări, cel puțin la început. Fie experiența se revoltă împotriva ordinii politice democratice în ce are ea politic, și atunci subiectul concepe proiectul de a ieși din politic, pentru a ieși definitiv din lumea medierilor. Secolul XX a cunoscut tentația sau tentațiile totalitare. Sîntem pe cale să cunoaștem tentația antipolitică sau umanitară, desigur, o tentație mult mai blîndă, și deci mai tentantă, dar vom observa poate curînd că nu e pînă la urmă mai ușor de trăit în depolitizarea umanitară decît în suprapolitizarea totalitară.

*

Bineînțeles, dorința — sau proiectul — de a ieși din politic nu e generată doar de mecanismul politic și psihologic pe care tocmai am încercat să-l descriu. Ea este motivată și de evoluții observabile, care fac plauzibilă, rezonabilă și dezirabilă o asemenea transformare a vieții colective. Am întîlnit trei mari evoluții mergînd în acest sens:

— Emanciparea *comerțului*. Comerțul îi unește pe indivizi — nu neapărat concetățeni — care, fiecare pentru el însuși și în mod liber, își calculează interesul. Dependența reciprocă este în întregime mediată de interesul privat: ea se exprimă în întregime, trece în întregime prin interesul privat. Am putea spune: în relația comercială, depind de altul, dar nu mă gîndesc decît la mine. Sub imperiul comerțului, ordinea se naște în mod spontan din interacțiunea libertăților individuale aflate în căutarea interesului lor, este o ordine între egali („comerțul este profesiunea oamenilor egali", spunea Montesquieu), care se substituie treptat — pentru că o face inutilă — ordinii poruncii.

— Emanciparea *dreptului*. Acest om independent, liber, egal se definește ca ființa care are drepturi. Drepturile nu sînt doar individuale sau private, ci și politice sau civice. Dar toate aceste drepturi, atribute ale ființei care are drepturi, se înrădăcinează exclusiv în individ. Ele sînt atribute ale oricărei ființe umane ca ființă umană. Tendențial sau ideal, ele sînt declarate și garantate de judecători — judecătorii tot mai independenți de ordinea politică, sau care așa ar trebui să fie. Totuși, după cum am văzut, pentru că puterea judecătorilor se bazează pe drepturile omului, care sînt în mod natural accesibile, comprehensibile oricărei ființe umane, orice ființă umană devine într-o oarecare măsură judecătorul și apărătorul drepturilor omului. Ceea ce ne conduce la a treia dezvoltare.

— Emanciparea *moralei*. Fără îndoială, morala nu a fost niciodată pur și simplu socială, niciodată pur și simplu expresia ierarhiilor și convențiilor sociale. Dar, în ordinea predemocratică, ea se specifica, așa cum am văzut, potrivit diverșilor subiecți și destinatari ai acțiunii sau ai conduitei: după cum erau bărbat sau femeie, socialmente inferiori sau superiori etc. De la un anumit moment, morala se detașează de intriga socială, ea devine pură relație de la om la om, relație de la ființa pur și simplu umană la ființa pur și simplu umană. Este clipa în care, după cum spune Kant, a fi om devine o demnitate, demnitatea supremă.

Comerțul, dreptul, morala: acestea sînt deci cele trei sisteme, cele trei domnii care, fiecare în registrul său, promit ieșirea din politic. Fiecare în registrul său: comerțul potrivit realismului, prozaismului interesului bine înțeles; dreptul potrivit coerenței intelectuale a unei rețele de drepturi care se deduc în mod riguros din faptul autonomiei individuale; în fine, morala potrivit năzuinței sublime a purei demnități umane la care se raportează prin acest sentiment pur spiritual care este respectul. Astfel încît, dacă analizăm împreună cele trei sisteme, comerțul, dreptul și morala, s-ar părea că se afirmă irezistibil promisiunea unei lumi noi și complete, deopotrivă realistă și idealistă, capabilă să satis-

facă trupul, spiritul și sufletul, o lume nouă și completă, dar fără politică. Asta nu înseamnă că politica trebuie neapărat să dispară fără urmă, dar ea nu va mai fi, ea deja nu mai este decît instrumentul acestor trei mari instanțe nonpolitice, instrumentul comerțului, instrumentul dreptului, instrumentul moralei. Aici ne aflăm în prezent.

*

Încă o dată, este lesne de înțeles că ne lăsăm seduși de o asemenea perspectivă. Nu cred totuși că e rezonabilă. De ce? Nu ne putem mulțumi să spunem că e vorba de o utopie, că e imposibil să-i conduci pe oameni sau să le reglementezi relațiile doar prin comerț, drept și morală, că porunca și forța vor fi întotdeauna necesare, în anumite împrejurări. De altfel, utopia în chestiune nu exclude cîtuși de puțin folosirea forței — pur și simplu, forța va fi utilizată exclusiv în slujba moralei, a dreptului, eventual a libertății comerțului. Slăbiciunea interioară a noului imperiu umanitar este mai subtilă și mai profundă decît o sugerează criticii pur și simplu realiști.

Este vorba de o slăbiciune *morală*. În acțiunea umanitară, *nu știm ce facem*. Dar cum, veți spune, nimic mai clar, definit, evident decît scopul acțiunii umanitare: a salva vieți, a pune capăt hoțiilor etc.! Firește, dar să privim lucrurile mai îndeaproape.

Mai întîi, principiul umanitar nu ne spune nimic despre acțiune. Dacă nu luăm în calcul decît urgența umanitară, atunci oricine este autorizat în principiu să „intervină". În cazul Kosovo, o alianță islamică ar fi fost îndreptățită să intervină, în locul NATO, pentru a-i proteja pe musulmanii din Kosovo. Sau poate Turcia singură, care a guvernat aceste regiuni secole la rînd. Sau, de ce nu, Italia vecină? Sau oricare altă țară ori grup de oameni puternic mișcați de soarta kosovarilor. Pe scurt, în numele urgenței umanitare, oricine este autorizat să facă orice. Mai exact, limbajul „datoriei de a interveni" contribuie la restabilirea a ceea ce filozofia politică modernă incipientă numea starea de natură. În sta-

rea de natură, fiecare este autorizat să judece și să pedepsească orice încălcare a legii naturii, și asta duce la războiul tuturor împotriva tuturor. Exigența umanitară este o exigență cît se poate de reală, dar nu trebuie să uităm că, abandonată logicii sale, ea înseamnă războiul tuturor împotriva tuturor.

Pe de altă parte, războiul umanitar — sau mai curînd acțiunea militară în scop umanitar — îmbracă în mod necesar caracterele specifice care fac din el un instrument foarte aproximativ pentru a ordona lucrurile umane. Într-un război „normal", scopurile de război, determinate de instanța politică, orientează toate elementele constitutive ale acțiunii. Dacă actorii sînt în mod normal civilizați, se vor strădui să limiteze nu doar propriile pierderi, ci și pierderile civile ale dușmanului. Bineînțeles, această considerație „umanitară" este subordonată realizării scopurilor de război. Problema acțiunii militare în scop umanitar este că ea nu e unificată, finalizată de un scop politic. Trupele noastre se află în Bosnia și Kosovo, vor rămîne fără îndoială multă vreme acolo, dar nimeni nu știe de fapt *pentru ce*. În acțiunea umanitară, de vreme ce scopul politic este absent, diferitele elemente ale acțiunii sînt independente unele de altele, și fiecare dintre ele pretinde întîietatea: este vorba, desigur, de a-l îngenunchea pe dușman, sau mai curînd pe criminal, dar și de a reduce pe cît posibil pierderile armatei umanitare. În practică, are cîștig de cauză a treia cerință, considerația în mod normal subordonată devenind principală. Ne găsim atunci în situația ciudată în care soldații au ca obiectiv central nu realizarea scopurilor de război, ci reducerea pierderilor lor, dacă se poate la zero. Și, desigur, așa cum s-a văzut în bombardamentele NATO asupra Serbiei și a provinciei Kosovo, militarii, pentru a-și reduce pierderile, își asumă riscul de a înmulți pierderile civile, ceea ce-i pune în contradicție cu obiectivul lor umanitar.

Această situație nu ține cîtuși de puțin de lipsa de curaj a armatelor de azi, nici măcar de obiceiurile armatei americane, ci de logica umanitară însăși, mai exact și mai profund de așa-zisa logică a compasiunii. Compasiunea redu-

să la ea însăși are două efecte: primul este cu siguranță dorința de a-i veni în ajutor celui care suferă, și chiar de a risca „să mori pentru Priștina"; dar al doilea este complet diferit, și pînă la urmă complet opus celui dintîi. Compasiunea, îndreptîndu-și atenția spre viață, trup, suferință, trezește în fiecare dorința de a nu suferi și, firește, de a nu muri. Așa cum bine observase Rousseau, compasiunea redusă la ea însăși este inseparabilă de fericirea de a nu suferi tu însuți. Sentimentul față de celălalt, în măsura în care constă în compasiune, exacerbează sentimentul sinelui. Redusă la ea însăși, compasiunea nu duce decît la o acțiune timidă și veleitară. Motiv slab și echivoc, simpla compasiune n-ar putea în nici un caz să motiveze o acțiune durabilă și coerentă. Nici o ordine nouă satisfăcătoare nu va putea fi stabilită pe baze pur și simplu umanitare.

Prin acest ocol, regăsim sensul ordinii politice. Pare mai puțin pură, mai puțin nobilă, mai puțin umană decît ordinea umanitară. Nu e ordinea umană universală, nu se adresează imediat omului ca om. Dar tocmai prin asta ea permite împletirea eficientă a sentimentului de sine cu sentimentul față de celălalt. De ce? Pentru că, în ordinea politică, sinele și celălalt au ceva *în comun*: tocmai ordinea politică, corpul politic, republica reprezintă *lucrul comun*. În ordinea politică exista, ca urmare a acestei puneri în comun, un fel de confuzie activă între sine și celălalt: e posibil atunci ca individul să se uite pe sine și să se sacrifice, într-un sacrificiu deopotrivă egoist și generos, sacrificiul patriotic. Tot Rousseau este cel care, atent la virtuțile și limitele compasiunii umane generale, a subliniat că patriotismul este sursa celor mai mari virtuți, că nu s-a descoperit o alta și că, neîndoielnic, nu se va descoperi o alta. Pentru ca sentimentul uman să aibă forță, o forță durabilă, ne spune el, trebuie concentrat într-o anumită cetate. Dacă îl extindeți la întreaga umanitate, el este desigur mai just și mai moral, cel puțin în principiu, dar e mult mai slab, prea slab pentru a susține o asociație umană tolerabil de justă și de fericită.

Făgăduința progresului moral conținută în sensibilitatea umanitară contemporană va rămîne sterilă dacă nu știm să schițăm cadrul politic în care ea va putea produce efecte reale și durabile. Nu va exista o ordine nouă decît dacă acceptăm în mod hotărît constrîngerile vechii ordini, cu alte cuvinte constrîngerile condiției noastre politice. Iar aceste constrîngeri comportă la rîndul lor o făgăduință, aceea de a înfăptui umanitatea omului fără iluzie, dar în adevărul naturii sale politice.

Cuprins

Redactor
VLAD RUSSO

Tehnoredactor
DANIELA HUZUM

Apărut 2003
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat sub c-da nr. 302/2003,
la Imprimeria de Vest, Oradea,
Calea Aradului nr. 105.
ROMÂNIA



Cunoscut publicului din România prin lucrări precum *Istoria intelectuală a liberalismului* sau *Cetatea omului*, Pierre Manent ne oferă acum o familiarizare cu marile teme ale filozofiei politice contemporane: problema teologico-politică și regimul separației moderne, națiunea și definiția politică a Europei, războaiele secolului XX, drepturile omului și piața liberă, chestiunea comunismului și nazismului, dreptul și morala. Manent pornește de la relația dintre regimul democratic și forma pe care națiunea a oferit-o democrației din secolul al XIX-lea pînă în ultima parte a secolului XX. „Marea iluzie" a timpurilor noastre este aceea că, desprinsă de națiune, democrația va fi „pură", eliberată de orice rațiune politică și că ea va domni fără drept de apel asupra legilor și asupra moralei.


ISBN 973-50-0548-4
5 948353 003840